Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen.

Fünfzehnter Band.

Tübingen,
bei Ludwig Friedrich Fues.
1846.

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen.

Fünfzehnter Band.

Tübingen,
bei Ludwig Friedrich Fues.
1846.

Inhalt des fünfzehnten Bandes.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Ueber die Möglichkeit und die Bedingungen einer für alle Wissenschaften gleichen Methode.

Von

Dr. Friedrich Harms in Kiel.

Zweiter Artikel.

Wenn im ersten Artikel dargestellt worden ist, daß und in wieweit die Behauptung einer äquivoken Erzeugung in die Naturwissenschaften eingedrungen ist und wie dieselbe in Verbindung steht mit der gleichen Theorie in Betreff des Erkennens und der ihr correspondirenden metaphysischen Voraussetzungen: so haben wir jetzt zu einer Kritik derselben Theorie in Betreff der natürlichen Dinge überzugehen. Nicht nur das Interesse, was an einer solchen Untersuchung genommen werden muß, berechtigt uns sie anzustellen, sondern ebensosehr die Betrachtung, daß vielleicht auf diesem Gebiete eine solche Untersuchung eher Eingang finden werde, weil sie objectiver zu sein scheint und daher ein freieres Urtheil begünstigt. Denn die Natur steht überhaupt in dem Beruf, daß sie den Begriff nicht festhalte und ihre Erscheinungen daher durch verschiedene und unbestimmte Begriffe erkannt werden könnten. Dieses Vorurtheil erleichtert die Untersuchung, indem es den Idealisten auf einen Standpunkt versetzen kann, von wo aus er es sich vielleicht erlaubt, verschiedene Möglichkeiten zur Erklärung ihrer Erscheinungen anzunehmen. Denn ohne einen solchen Versuch, sich verschiedene Möglichkeiten vorzustellen, kann man so wenig in das Wesen menschlicher Meinungen, wie in das der Dinge eindringen.

Die äquivoke Erzeugung der organischen Welt.

Die Entstehung der organischen Welt aus der unorganischen abzuleiten, erscheint als eine nothwendige Aufgabe der Naturphilosophie. Nicht nur das Bestreben, das Begriffssystem von einem Begriffe aus zu entwickeln, sondern gleichfalls das naturphilosophische Problem, das in der Zeugung liegt, soll zu der Erklärung der organischen Welt aus der unorganischen treiben. Jenem Bestreben würde freilich ebenso Genüge geleistet werden, wenn man vom Begriffe einer organischen Natur ausgehend das naturphilosophische Begriffssystem ableitete. Allein das Problem, das in einer organischen Welt liegt, treibt das wissenschaftliche Streben auf die unorganische Welt, als auf den Anfang eines solchen Systemes, zurück.

In der Natur gibt es eine Entwicklung von der rohen Materie bis zur höchsten Organisation derselben. Dieß ist der allgemeine Gedanke, von dem die Naturphilosophie ausgegangen ist. Durch ihn hat sie sich die Möglichkeit gegeben, die organische Natur aus der unorganischen abzuleiten. Das Werden ist der allgemeine Proceß des Entstehens und Vergehens, der durch die Natur hindurch geht und durch den die Materie zu immer höheren Stufen, Potenzen der Belebung emporgehoben wird. Da die Natur eine solche stufenartige Entwicklung sein soll, so liegt darin die Möglichkeit eines Uebergangs von der s. g. unorganischen Materie in die organische.

Wenn die höheren Organismen aus einem Keime entstehen, der die reale Möglichkeit ihrer Entwicklung enthält und früher als diese existirt, so scheinen die niederen Organismen einen solchen Keim, der der Grund ihrer Entwicklung sein kann, nicht zu produciren. Die Entstehung der niederen Organismen fordert daher eine andere Erklärung, als die der höheren. Wenn die Entstehung aus einem Keime nicht ohne Vermittlung der sich fortpflanzenden Organismen gedacht werden kann, so scheinen die niedern Organismen ohne Vermittlung eines Organismus, unmittelbar aus der Materie hervorzugehen. Da es eine solche

unmittelbare Entstehung von Organismen geben soll, so wird durch sie der Uebergang von der unorganisirten Materie zur organisirten vorgestellt. Es wird daher der allgemeine Gedanke einer einheitlichen Entwicklung in der Natur von der rohen Materie bis zur höchsten Organisation der erklärende Grund für die Entstehung der niederen Organismen, die unmittelbar aus der unorganisirten Materie hervorgegangen sein sollen.

Die empirischen Naturwissenschaften haben die Versuche, durch welche ein Uebergang der unorganischen Materie (Granit — Gruithuisen) in die organische nachgewiesen sein soll, nicht bewährt gefunden und handeln daher von der generatio aequivoca in einem beschränkten Sinne. Nach ihnen soll eine generatio aequivoca *nur* da stattfinden, wo die schon organisirte Materie unmittelbar Grund von der Entstehung lebendiger Individuen wird. Hierdurch wird der Begriff der zweideutigen Entstehung von der Naturforschung, die der Erfahrung folgen muß, mit Recht beschränkt.

Allein diese Beschränkung der äquivoken Erzeugung auf eine Entstehung von Organismen aus schon organisirter Materie liegt nicht in dem Begriffe selbst und muß daher, sofern von ihm die Rede sein soll, aufgehoben werden. Denn es liegt in dem Begriffe einer solchen Erzeugung nur, daß diese ohne die Vermittlung eines Individuums derselben Gattung vor sich gehe. Daß man bisher nur eine solche Entstehung aus schon organisirter Materie wahrgenommen hat, entscheidet innerhalb der Spekulation nicht darüber, ob nur aus organisirter oder auch aus unorganischer Materie lebendige Wesen unmittelbar entstehen können.

Der allgemeine Gedanke aber von einer stufenartigen Entwicklung der Materie zeigt, daß ein solcher Uebergang möglich sei. Denn durch jenen allgemeinen Gedanken wird überhaupt die Grenze zwischen der organisirten und unorganisirten Materie nicht scharf gezogen, durch den Ernährungsproceß kann aber factisch eine Verwandlung der nicht-organisirten Materie in die organisirten — freilich nicht ohne die Vermittlung eines Organismus — dargethan werden. Weshalb sich die Spekulation für berechtigt

hält, durch die äquivoke Erzeugung im Allgemeinen den Uebergang der unorganischen Materie in die organische zu denken.

Wenn auch den Thieren ihr Blut, aus dem sie sich ernähren, von den Pflanzen vorgebildet wird *), und daher der Ernährungsproceß der Thiere insofern keine unorganische Materie in organisirte verwandelt, so geschieht dies doch theils durch den Secretionsproceß der Thiere, jedenfalls aber durch den Assimilationsproceß der Pflanzen, die durch ihn unorganische Materie in organische einsetzen, wodurch also dieser Uebergang factisch bewiesen wird.

Wird also theils durch den allgemeinen Gedanken von einer stufenartigen Entwicklung der Materie die Möglichkeit, theils durch den Ernährungsproceß der Organismen die Wirklichkeit eines Uebergangs der unorganischen Materie in die organische bewiesen: so scheint der Begriff einer generatio aequivoca gerechtfertigt zu sein, nach der die Materie unmittelbar Pflanzen und Thiere aus sich erzeugt. Diese Entstehungsart scheint demnach den allgemeinen Zusammenhang in der Natur zwischen ihrer organischen und unorganischen Daseinsweise zu begründen; sie erscheint als der nothwendige Gedanke, zu dem die Annahme einer stufenartigen Entwicklung von der rohen Materie bis zur höchsten Organisation derselben fortgehen muß, um sich in allen Theilen zu bewähren. Selbst durch Erfahrungen scheint dieser Gedanke bestätigt zu werden, indem die anzunehmende äquivoke Entstehung aus schon organisirter Materie und der Ernährungsproceß einmal diese Entstehungsart überhaupt, dann aber eine solche selbst aus unorganischer Materie nachweisen.

Bei dem mit dem Streben der idealistischen Naturphilosophie übereinstimmenden Bestreben der empirischen Naturwissenschaften, das Organische aus dem Unorganischen abzuleiten, wovon dort schon die angenommene äquivoke Erzeugungsart, hier aber das um sich greifende Erklären des Organischen aus einem Chemismus gleichfalls Zeugniß gibt, hat man sich nicht sehr darüber zu ver-

*) Liebig, „die Thier-Chemie“.

wundern, daß in den philosophischen und empirischen Naturwissenschaften überall die Keime ausgestreuet sind zur Untergrabung einer organischen Naturbetrachtung, die nur noch theilweise, in mehrfach nicht angewandten Begriffserklärungen von der Physiologie und Biologie aufbewahrt wird.

Wenn auf die dargestellte Weise die Theorie einer äquivoken Erzeugung in den Naturwissenschaften befestigt worden ist, so wird eine solche Feste von zwei Punkten nur anzugreifen und zu erobern sein. Wie jedoch eine Belagerung nicht ohne Geschütz und Truppen vollführt werden kann, so vermag man auch nicht ohne ein solches ein Gedankensystem mit Erfolg anzugreifen. Sucht man aber einerseits den Feind durch sich selbst aufzureiben, andrerseits *ihn* zu umzingeln und zu ergreifen, so müssen auch wir theils das zu bekämpfende Gedankensystem in sich selbst zu vernichten, indem wir dessen Widersprüche zum Vorschein bringen, theils aber daraus den Sieg zu gewinnen suchen, indem wir mit gewissen Gedanken das Schlachtfeld behaupten, die selbst als die nothwendigen Voraussetzungen des Kampfes erscheinen werden.

Die beiden Punkte jedoch, wo der Feind verletzbar ist, sind die Identification des Ernährungsprocesses mit dem Zeugungsprocesse und die äquivoke Erzeugung selbst als die ursprüngliche Entstehung der organischen Welt, durch welche Entstehungsart der nothwendige Zusammenhang in der einheitlichen Entwicklung der Materie gegeben sein soll.

a. Die Naturentwicklung als Grundlage einer äquivoken Erzeugung.

Nachdem man den Gedanken, daß in der Natur ein ununterbrochener Uebergang von einer Erscheinung in die andere, von einem Naturwesen in das andere auf die Weise, daß dieser Uebergang realiter („natürlich") vor sich gehe, nicht mehr festhalten konnte, hat man die Behauptung gewagt, „die Metamorphose komme nur dem Begriffe als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwicklung sei" (Hegel, Naturphilosophie §. 249). Diese Behauptung ist consequenter als jene, nach der die Pflanzen und

Thiere aus dem Wasser und die vollkommenen Organismen aus den niedern hervorgehen sollen, denn sie entspricht dem Wesen des Idealismus, der Alles auf das allein Seiende, den Begriff reduciren muß. Allein die andere Vorstellung hat das Wesen der Erscheinung für sich, wornach sowohl die Erscheinung am ganzen Begriffssystem Theil hat, als auch deßhalb wenigstens den Schein eines solchen natürlichen Ueberganges erzeugt. Daher haben die Naturphilosophen, welche der Erscheinungswelt näher standen, wie Oken und Carus, immer mehr diese, als die andere Vorstellung gehegt und vertheidigt, obgleich die Grundlagen ihrer Spekulation sie zu jener als der consequentern hätte führen müssen.

Bei der Beurtheilung dieser Gedanken kommt es wesentlich auf zwei Momente an, theils auf eine richtige Beobachtung, theils auf eine wahre Begriffsbestimmung.

Wenn die Erscheinungswelt ein Uebergehen der einen Erscheinung in die andere zeigt und eine jede, da in jeder dasselbe enthalten ist, sich nur nach der Stufe, worauf sie Alles zur Erscheinung bringt, unterscheidet, so folgt daraus weder, daß die erscheinenden Dinge ebenso in einander übergehen, und sich nur graduell unterscheiden, noch, wenn an die Stelle der Dinge deren Begriffe gesetzt werden, daß diese gradatim in einander übergehen, und ihnen die Metamorphose zukomme.

Indem die Erscheinung nur entsteht dadurch, daß verschiedene Dinge oder Begriffe an einander und am Werden Theil haben, so bringt sie den nothwendigen Schein hervor, daß in ihr die Dinge in einander übergehen und sich nur graduell von einander unterscheiden. Daraus kann aber nur auf einen nothwendigen Zusammenhang der Begriffe unter einander, nicht aber auf ein Uebergehen dieser in einander geschlossen werden. Ein solcher Schluß wird nur durch verkehrte Beobachtungen und Vergleiche scheinbar gerechtfertigt.

Es ist eine gewöhnliche Behauptung, daß das Leben der Thiere ein nur leibliches, an dem das geistige als ein Moment hafte, das des Menschen aber ein geistiges sei, in dem das leibliche nur noch Moment sei. Aus dieser Behauptung wird ein Uebergang

der Natur in den Geist gefolgert, und demnach dem Begriffe eine Metamorphose beigelegt, die ihm nicht zukommt.

Diese dem Begriffe zukommende Metamorphose von dem pflanzlichen Leben, indem der Gattungsproceß in das thierische, in dem das geistige Leben nur noch Moment ist, beruht auf ungenauen Beobachtungen und verkehrten Analogieen. Wenn das leibliche Leben der Pflanzen und Thiere mit dem geistigen des Menschen verglichen wird, so ergibt sich freilich, daß dieses vollkommner entwickelt ist, als jenes, daraus folgt aber nicht, daß bei den Thieren das geistige nur Moment sei. Sondern wie nur gleiche Dinge überhaupt mit einander verglichen werden können, so kann auch das geistige Leben der Menschen mit dem leiblichen der Thiere nicht unmittelbar verglichen und daraus auf einen Uebergang der Begriffe in einander geschlossen werden. Denn es kann entweder nur der Mensch mit dem Thiere oder das leibliche und geistige Leben des einen mit dem des andern, oder das leibliche Leben des einen mit dessen geistigen verglichen werden. Wenn aber die verschiedenen Seiten verschiedener Dinge mit einander verglichen werden, so muß festgehalten werden, daß diese verschiedenen Dingen zugehören und nicht von der einen Seite des einen zu der andern des andern Dinges unmittelbar übergegangen werden kann.

Da es überall schwer ist, die geistigen Erscheinungen eines andern Dinges zu erkennen, diese Erscheinungen aber bei den Thieren noch wenig Gegenstand der Erfahrung geworden sind, so hat man sie bei Seite liegen und sich dadurch verführen lassen, theils die geistige Seite an dem animalischen Leben nur als ein Moment zu bestimmen, theils von dem leiblichen Thierleben zu dem geistigen Leben des Menschen den Uebergang finden zu wollen.

Wenn diese ungenaue Wahrnehmung und verkehrte Analogie, die sich bei allen s. g. Begriffs-Uebergängen und Metamorphosen nachweisen läßt, zu der Annahme einer Naturentwicklung, die von der rohen Materie bis zur höchsten Organisation in einer ununterbrochenen Reihe fortgehen soll, führt, so kann dieselbe, die ander-

seits nur die Behauptung eines absoluten Werdens für sich hat, und demnach überhaupt auf einem Grunde ruht, der nichts zu tragen vermag, die äquivoke Entstehungsart als den nothwendigen Gedanken für eine Vermittelung der unorganischen Materie mit der organischen nicht rechtfertigen. Die äquivoke Entstehungsart muß daher aus anderen Principien begründet werden, wenn sie überhaupt wahr sein soll, und die Naturentwicklung auf eine andere Weise gedacht werden, wenn sie überhaupt stattfindet.

Da das Sein der Qualität nach nicht einfach, sondern, wie hier angenommen werden darf, mannigfaltig ist, so muß gleichfalls in der Natur eine Vielheit von Beschaffenheiten der Materie gedacht werden. Bei einer Annahme vielfacher Qualitäten des Seins kann aber ein Uebergehen der Begriffe in einander nicht gedacht werden; es kann daher der Uebergang der Erscheinungen in einander, die Naturentwicklung nicht zusammenfallen mit der Entwicklung des Begriffes, dem jene nicht inhärirt. Die Naturentwicklung muß daher als eine von der Entwicklung des Begriffes freie gedacht werden, oder der Zusammenhang der durch ihre Begriffe gedachten Gegenstände, und das Uebergehen einer Erscheinung in die andere sind nicht dasselbe. Jener Zusammenhang ist eine ewige Ordnung der Dinge, wie sie an und für sich sind, diese Entwicklung aber eine zeitlich-räumliche. Beide können nicht dasselbe sein, weil das Werden nicht absolut und kein reales Prädicat ist.

Nicht der Gedanke, daß in der Natur überhaupt eine Entwicklung statt findet, sondern der bestimmte, daß diese Entwicklung eine Metamorphose der Begriffe sein soll, macht sowohl diese Entwicklung als die Begründung der ungleichartigen Erzeugung in ihr unmöglich. Wenn dennoch eine Entwicklung in der Natur denkbar wäre, so könnte in ihr diese Erzeugungsart gedacht werden und wäre von dem Begriff der Entwicklung selbst abhängig.

Nach dem Begriff der Naturentwicklung, welche die bisherige Naturphilosophie aufgestellt hat, hatte in dieser Entwicklung die ungleichartige Erzeugung ihre bestimmte Stelle. Sie war die

ursprüngliche Erzeugung in der Natur, wodurch ihre unorganische mit ihrer organischen Daseinsweise vermittelt wird. Das Bedürfniß, einen Uebergang zu finden von der unorganischen Natur in die organische, und die geheimnißvolle Entstehungsweise gewisser Organismen brachte die Theorie der äquivoken Erzeugung hervor. Allein es fragt sich, nachdem einmal die bestimmte Entwicklungsweise der Natur negirt werden muß, ob die ungleichartige Erzeugung den angegebenen Ort noch einnehmen kann.

Durch eine ungleichartige Entstehung soll die organische Welt aus der unorganischen abgeleitet werden. Die Naturphilosophen haben wohl immer gefühlt, daß dies ein verzweiflungsvolles Unternehmen ist. Das Leben aus dem Tode, das Positive aus dem Negativen abzuleiten, erregt mit Recht im Denken Anstoß. Es hatte sich aber dem Denken diese Nothwendigkeit ergeben, daß es genügen mußte. Da es unmöglich ist, das Leben aus dem Todten, das Positive aus dem Negativen zu gewinnen, dennoch aber ein solcher Versuch gewagt werden mußte, so half man sich mit der Erklärung, daß es gar keine unorganische, todte Natur gebe. Wenn die s. g. unorganische Natur schon an sich belebt ist, sie das allgemeine Leben ist, wird sie in das Leben besonderer Organismen übergehen und demnach die äquivoke Erzeugung statt finden können.

Es soll keine unorganische Natur geben, sondern die ganze Natur soll lebendig und thätig sein. Dieser Gedanke ist ebenso oft ausgesprochen, wie ihm von Seiten der Naturforschung widersprochen ist. Allein daß diese Grund hätte dagegen aufzutreten, kann man, wenn man ihr eignes Unternehmen, aus einem Chemismus und Mechanismus den Organismus zusammenzusetzen, betrachtet, nicht behaupten.

Die Natur kann an sich nicht unorganisch sein, das ist vollkommen richtig, und vielleicht die Meinung der Naturphilosophie. Daraus folgt aber nicht, daß es keine unorganische Natur gebe, oder daß diese selbst lebendig sei, etwa — wie das oft angeführt worden ist, — weil die Materie ein Product von Kräften oder nur ein Hemmungspunkt reiner Thätigkeit, und somit durch und durch

Thätigkeit sei. Denn nicht darin, daß der Materie Kräfte oder Thätigkeiten innewohnen, besteht die organische oder unorganische Eigenschaft derselben, sondern in der Art und Weise, wie diese Kräfte oder Thätigkeiten wirken.

Wenn die s. g. unorganische Natur, aus der durch Generatio aequivoca die organische hervorgehen soll, ihrem Wesen und ihrer Erscheinung nach nicht an sich lebendig sein kann, weil die Art und Weise ihres Wirkens eine mechanische und chemische ist, so bleibt das Unternehmen ein verzweiflungsvolles, durch das die organische Natur dem Reiche des Zufalls übergeben wird.

Soll es nothwendig sein, durch generatio aequivoca die Entstehung der organischen Natur zu erklären, so muß es möglich sein, die unorganische Natur als das Erste und Ursprüngliche in der Natur zu denken. Kommt zu dieser Natur die organische erst hinzu, so ist der Natur an sich die Organisation zufällig. Daraus muß es erklärt werden, warum die spekulativen und empirischen Naturwissenschaften nicht ablassen den Organismus als ein zufälliges Product von einem Mechanismus und Chemismus zu betrachten, weil sie die Organisation der Natur an sich nicht beilegen.

Es ist in diesem Gedankensysteme die Möglichkeit nicht vorhanden, die unorganische Natur als die erste für uns oder als die erste im Werden, und die unmittelbare Erzeugung des Organischen als einen Erkenntnißbegriff (principium cognoscendi) zu betrachten, weil die Entwicklung der Natur die Metamorphose des Begriffes ist. Wenn die Entwicklung der Natur ihre begriffliche Entwicklung ist, so muß das, was im Werden oder für das Bewußtsein das Erste ist, es auch an sich oder dem Begriffe nach sein. Alsdann mag man noch soviel versichern, daß die erste Natur (die unorganische) an sich nicht todt, sondern lebendig sei, und selbst in dieser Behauptung das Richtige meinen, es bleibt die äquivoke Erzeugung und ihr Product ein objectiver Zufall.

Wenn man auch der Meinung sein sollte, daß die Natur an sich nicht unorganisch sei, daneben aber behauptet, daß die zuerst erscheinende Natur (die unorganische) begrifflich die erste sei, so

irrt man sich nicht nur, indem man den Begriff mit der Erscheinung verwechselt, sondern es wird dadurch die Unmöglichkeit involvirt, die Natur an sich als eine organische zu betrachten. Denn es soll nicht nur der Erscheinung, sondern auch dem Begriffe nach die organische Natur die zweite Bestimmung der Natur sein, weshalb sie nicht die erste sein kann.

Bei dieser Schwierigkeit, die die Entwicklung der Natur als Metamorphose des Begriffes, und der damit verbundenen ursprünglichen äquivoken Entstehung der organischen Welt herbeiführt, die unorganische Natur theils als die dem Begriffe und der Erscheinung nach erste Bestimmung der Natur, theils die Natur an sich nicht als todt zu betrachten, — erscheint der Begriff des absoluten Werdens als ein Deus ex machina, der alles wieder in Ordnung zu bringen sich befleißigt. Denn er erklärt, daß von einem Ersten und Zweiten, von einer unorganischen und einer organischen Natur nicht die Rede sei, sondern daß beide ewig beisammen und ewig aus einander hervorgegangen seien. Solche Machtsprüche eines vernunftlosen Gottes können freilich die Naturphilosophen, welche seine Offenbarungen uns verkünden, davon überreden, daß Alles, was die Geschichte der Natur als Thatsachen nachweist, gegen jene Machtsprüche gehalten leeres Gerede sei. Wem jedoch solche Offenbarungen nicht zugekommen sind, oder wer ihnen so wenig als dem Widerspruche Wahrheit zuschreiben kann, der muß anerkennen, daß, es möge nun die Natur ihrem Begriffe nach organisch oder unorganisch, oder beides oder keines von beiden sein, es nachweisbar eine Zeit auf unserer Erde gab, wo keine Organismen existirten. Jener Deus daher, der die Entwicklung der Natur für eine Metamorphose des Begriffes hält, hat theils von der erscheinenden Natur nicht die rechte Kunde erhalten, theils muß er, wenn er sie nachträglich erhält, darüber erstaunen, wie sehr sich seine Natur, das absolute Werden, in einigen Jahrtausenden verändert hat, und wie wenig er anfänglich noch von sich selbst wußte. Denn vor so vielen Jahren mag er vielleicht der Meinung gewesen sein, daß Alles beisammen gewesen und ewig in einander übergegangen ist, heute jedoch, wenn er sich

vielleicht der Vergangenheit erinnert, muß es ihm einfallen, daß die organische Welt später entstanden ist, als die unorganische. Dabei muß freilich von Zeit und Raum, und von einer zeitlich-räumlichen Entwicklung der Natur, die keine begriffliche ist, geredet werden, allein dieser durch das absolute Werden allmächtige Deus kann auch davon reden, denn er hat das Privilegium fortgehend sich zu widersprechen. Dieser Deus tröstet sich in seinem Schicksal damit, daß er nicht so willkürlich verfahre als sein Genosse, der theologische Gott, wenn dieser sich damit beschäftigt, die Wunder der Schöpfung metaphysisch zu erklären. Diese Willkür und jener Despotismus des absoluten Werden sind jedoch nur Erscheinungen zweier gleich berechtigter Standpunkte, die statt, wie es geschieht, sich zu bekämpfen, zu der Einsicht kommen sollten, daß sie der Wahrheit gleich ferne stehen.

Mit dem Umherschwärmen der Theologie in allen Gebieten der Wissenschaft und der Willkür, der sie sich bedienen muß, um nur einigermaßen in diesen ihr fremden Gebieten fortzukommen, haben wir es hier nicht zu thun. Für uns sind vielmehr von großem Interesse die Machtsprüche des absoluten Werdens, denn sie können das Erkennen veranlassen, das begriffliche Sein der Natur von ihrer erscheinenden Entwicklung zu sondern und dadurch die Möglichkeit einer veränderten Betrachtung der Natur zu bewerkstelligen.

Die Entwicklung der Natur ist eine Metamorphose des Begriffes, dies ist der Gedanke, dem die äquivoke Erzeugung ihre Vertheidigung verdankt, der aber in der That nicht gedacht werden kann. Die Verbindung der natürlichen Entwicklung mit der Metamorphose des Begriffes bringt Widersprüche hervor, die durch die Machtsprüche des absoluten Werdens für gelöst erklärt werden. In der Natur soll eine einheitliche Entwicklung stattfinden von der rohen Materie bis zur organisirten, die für eine Metamorphose des Begriffs gehalten wird. In dieser begrifflichen Entwicklung ist die äquivoke Erzeugung ein nothwendiger Gedanke, wodurch eine Verbindung verschiedener Bestimmungen der Natur ermittelt wird. Von diesen Bestimmungen aber widerspricht sich

die eine, indem sie die unorganische Natur ist und eine lebendige sein soll; widerspricht sich die andere, indem sie als organische Natur eine nothwendige Bestimmung der Natur sein soll, aber eine nur zufällige ist. Da die sich widersprechenden Bestimmungen derselben Natur angehören, widerspricht sich die Natur selbst. Die Natur soll, weil sie selbst das absolute Werden ist, sowohl organisch als unorganisch sein, weil aber ihre erscheinende Entwicklung ihre begriffliche Metamorphose ist, ist ihre erste und ursprüngliche Bestimmung die unorganische Natur, die aber an sich nicht unorganisch sein soll; ist ihre zweite Bestimmung die organische Natur, die, weil die erscheinende Natur eine Metamorphose des Begriffes ist, nicht als eine ursprünglich, sondern in der Zeit hinzugekommene Bestimmung angesehen werden muß. Die unorganische Natur soll lebendig sein; die unorganische und organische Natur nothwendige Bestimmungen der einen Natur; die unorganische Natur die ursprüngliche Natur; die organische eine zufällige Bestimmung der Natur; dieß sind die widersprechenden Prädicate einer Natur, deren Entwicklung eine Metarmophose des Begriffes sein soll.

Nach dieser Begriffsbestimmung der Natur kann die äquivoke Erzeugung kein nothwendiger Gedanke in der Entwicklung des Natursystems sein. Sondern wie die organische Natur ein zufälliges Product der Begriffsentwicklung der Natur ist, so ist es auch ihre ursprüngliche Entstehungsweise. Deßhalb ist weder die organische Natur noch ihre ursprüngliche, aequivoke Entstehungsweise in einem Natursystem zu begreifen, nach dem die Metamorphose der Begriffe die Entwicklung der Natur ist.

Es muß daher, wenn die Entstehung des Organischen überhaupt oder die äquivoke Entstehungsweise desselben im Besondern begriffen werden soll, eine Verbindung von Vorstellungen aufgehoben werden, die sich widerspricht. Die Entwicklung der Natur kann nicht eine Metamorphose des Begriffes sein, und die begriffliche Natur nicht ihre Entwicklung. Die Behauptung, daß die Natur an sich nicht unorganisch sei, und daß die organische Natur eine entstandene ist, ist nur unter der

Bedingung zu vertheidigen möglich, daß diese Entwicklung als eine räumlich-zeitliche Veränderung für unser Bewußtsein, jene Bestimmung der Natur aber als eine wesentliche, die ihr auf ewige Weise beiwohnt, betrachtet wird. Wenn die Natur an sich nicht unorganisch und ihre Entwicklung eine Veränderung für das Bewußtsein ist, kann die Natur, wie sie an sich ist, Grundlage der erscheinenden Natur sein, und es muß daher möglich sein, die entstandene organische Natur aus jener abzuleiten, weil diese Entstehung eine zeitliche Veränderung für das Bewußtsein ist. Die äquivoke Erzeugung könnte alsdann begriffen werden als ein Erkenntnißprincip, durch das aus der Erscheinung nachgewiesen werden kann, was an und für sich gewiß ist, daß die organische Natur eine wesentliche Bestimmung der Natur ist. Nur unter dieser Bedingung ist überhaupt eine erscheinende Natur möglich. Die Erscheinungen können weder Begriffe noch Bruchstücke von Begriffen sein, die erscheinenden Dinge daher nicht Theile ihres Begriffssystemes sein, sondern jedem erscheinenden Dinge liegt das ganze Begriffssystem zu Grunde, weßhalb die Bestimmung des Dinges in seinen Erscheinungen liegen muß.

b) Der Begriff der äquivoken Erzeugung.

Der allgemeine Gedanke einer stetigen Naturentwicklung, wie das Geheimnißvolle und Zweideutige, was in gewissen Erzeugungen liegt, veranlaßt den Gedanken einer äquivoken Erzeugung. Wenn diese aber einer Metamorphose des Begriffes angehören sollte, müßte das Geheimnißvolle und Zweideutige gleichfalls derselben zukommen, und wäre deßhalb, wie es bei der Naturphilosophie der Fall ist, nicht zu durchdringen. Es giebt aber an sich kein Geheimniß und keine Zweideutigkeit, sondern nur für uns ist diese Entstehungsweise zweideutig und geheimnißvoll.

Für uns liegt ein Geheimniß in der zweideutigen Entstehungsweise der organischen Welt, weil darin eine Erzeugung ohne Vermittlung eines Organismus vorgestellt wird. Freiwillig, wie die Naturforscher sich ausdrücken, soll hiernach die Natur zeugen, eine Pflanzen- und Thierwelt entstehen, die selbst Grund ihrer Entstehung wäre, wie ein Ich, das sich selbst setzt.

Da aus einem allgemeinen Principe, durch das ein unmittelbarer Uebergang der unorganischen Materie in die organische gesetzt wird, diese Generation nicht gerechtfertigt werden kann, weil jenes allgemeine Princip widersprechend bestimmt war, so muß nochmals nachgesehen werden, ob sie durch Thatsachen oder Begriffe gerechtfertigt werden könne.

Die Erfahrung von einem Uebergange der unorganischen Materie in die organische kann nicht bestritten werden, denn sie wird durch den Ernährungsproceß bewiesen. Durch diese Erfahrung kann aber nicht bewiesen werden, daß dieser Uebergang ein unvermittelter sei. Denn durch den sich ernährenden Organismus wird das Organisiren der unorganisirten Materie vermittelt. Darnach aber giebt es ohne eine organisirende Thätigkeit keine organisirte Materie, und die unorganische Materie verwandelt sich nicht unmittelbar in organisirte.

Die Beobachtungen über eine generatio aequivoca reichen höchstens bis zu einer Entstehungsweise von Organismen aus schon organisirter Materie. Aus diesen Beobachtungen würde demnach gleichfalls folgen, daß ohne die Vermittelung einer organisirenden Thätigkeit kein Organismus entsteht.

Wenn es daher eine Verwandlung der unorganischen Materie in die organische, eine unmittelbare Entstehung von Organismen aus schon organisirter Materie giebt, so zeigt die Erfahrung jedoch, daß dieß nur vermittelst einer organisirenden Thätigkeit geschehen sei. Darnach erscheint die äquivoke Entstehung des Organismus nicht als eine ursprüngliche, sondern als eine abgeleitete; und dieselbe würde neben der geschlechtlosen Erzeugung ihre Stelle finden. Daher müssen wir versuchen die äquivoke Erzeugung als eine Erzeugungsart neben der geschlechtlichen und geschlechtslosen darzulegen.

Es ist ein Irrthum der Hegel'schen Philosophie, wenn sie meint, daß nur die durch getrennte Geschlechter vermittelte Zeugung dem Begriffe derselben entspreche und daß, weil sich diese im Pflanzenreiche nur bei wenigen Familien findet, der Gattungsproceß der Pflanzen ein nur „formeller" und uneigentlicher sei.

Weil die Pflanze es noch nicht bis zum Geschlechtsproceß der Thiere gebracht hat, wie es heißt, deßhalb kann der pflanzliche Gattungsproceß so wenig ein formeller, als „noch" keiner sein. Gewisse Modificationen als zum Wesen eines Begriffes gehörig zu betrachten, und erst diesen Begriff als den adäquaten zu bezeichnen, ist die Eigenthümlichkeit einer Philosophie, die nur vollkommene oder unvollkommene Begriffe kennt. Die geschlechtliche Zeugung ist um nichts mehr Gattungsproceß als die geschlechtslose. Nur wenn überhaupt bei einem Begriffe von einem „Mehr" oder „Noch nicht" und „Nicht Mehr" die Rede ist, kann, wie in unserem Falle, der geschlechtliche Gattungsproceß mit dem Gattungsprocesse überhaupt identificirt (oder verwechselt) werden, und alsdann der geschlechtslose Proceß als ein Proceß bezeichnet werden, der noch nicht Gattungsproceß ist; diese Behauptung ist aber nicht weniger irrthümlich als die Meinung: omne vivum ex ovo, die in einer Zeit entstanden war, wo die Präformationstheorie an der Tagesordnung war, und die geschlechtslose Zeugung wenig beachtet wurde.

In der geschlechtslosen Zeugung vollzieht sich der Gattungsproceß durch ein Individuum, das durch Sonderung Grund der Existenz von anderen Individuen wird. In der äquivoken Erzeugung würde nach obiger Bestimmung ein Gattungsproceß stattfinden, in dem nicht-lebendige, organisirte Materie Grund der Existenz lebendiger Individuen würde. Wenn in der geschlechtlichen und geschlechtslosen Zeugung ein lebendiges Individuum zur Existenz eines andern Individuum seiner Gattung nothwendig ist, so wird durch die äquivoke Erzeugung einer organisirten Materie die Eigenschaft beigelegt, für sich lebendige Individuen hervorzubringen, die nicht nothwendig ihre Organisation von einem Individuum derselben Gattung erlangt hat. In der geschlechtlichen und geschlechtslosen Zeugung ist immer die Existenz eines Individuums durch ein anderes seiner Gattung vermittelt, in der äquivoken Erzeugung ist die Existenz eines Individuums durch eine organisirte Materie verschiedener Gattung vermittelt.

Bei der geschlechtlichen Zeugung wird ein Keim producirt, der

die reale Möglichkeit eines lebendigen Individuums derselben Gattung enthält, bei der geschlechtslosen Zeugung ist die organische Materie des sich fortpflanzenden Individuums für sich diese reale Möglichkeit, nach der äquivoken Erzeugung ist die organische Materie überhaupt die reale Möglichkeit für die Entstehung verschiedener Organismen.

Die Nothwendigkeit einer geschlechtlichen, einer geschlechtslosen, einer äquivoken Erzeugung kann in der verschiedenen Organisation der Materie gefunden werden. Je höher die Materie organisirt ist, je weiter die Besonderung der Organisation fortgeschritten ist, um so mehr Vermittlungen fordert der Gattungsproceß. Wenn die einzelnen Theile des Organismus einander alle gleich sind, ist jeder Theil eine reale Möglichkeit für ein neues Individuum, wenn aber jeder Theil auf eine besondere Weise organisirt ist, so kann nur durch Production eines besonderen Keimes gezeugt werden; wenn endlich die Organisation nur die geringste ist, so scheint es, wäre für die Entstehung dieser Organismen jede Materie, wiefern sie überhaupt nur organisirt ist, eine reale Möglichkeit, obgleich auch hier bei Infusion verschiedener organischer Materie eine Entstehung verschiedener Organismen beobachtet worden ist.

Soweit die Erfahrungen reichen, scheint jedoch der Begriff einer äquivoken Erzeugung theils nicht bestätigt, theils durch sie wesentlich modificirt zu werden, und für die äquivoke Erzeugung ihrem reineren Begriffe nach nur die eine Thatsache einer ursprünglichen Entstehung der organischen Welt zu zeugen.

Aus den bisher bekannten Erfahrungen kann aber nicht auf eine ursprüngliche äquivoke Entstehung organischer Materie geschlossen werden. Vielmehr zeigen diese Erfahrungen, daß die beobachtete äquivoke Erzeugung — sofern sie überhaupt stattfindet — und die unmittelbarste Verwandlung unorganischer Materie in organische, nie ohne eine Vermittelung von Organismen vorkomme, und sie läßt nur die Möglichkeit einer äquivoken Entstehung niederer Organismen aus schon organisirter Materie zu. Demnach wird hiernach der Begriff einer generatio aequivoca wesentlich verändert,

insofern darnach nicht nur negirt werden muß, daß diese Entstehungsweise die ursprüngliche sei, sondern gleichfalls, daß ohne Vermittlung von Organismen gezeugt werde, oder eine unmittelbare Verwandlung unorganischer Materie in organische stattfinde.

Das Geheimnißvolle einer generatio aequivoca verschwindet, wenn ihr Begriff auf diese Weise modificirt wird. Sie erscheint dann nur noch als eine Erzeugungsart neben der geschlechtlichen und geschlechtslosen, zumal wenn nachgewiesen werden könnte, daß Infusion verschiedener organischer Materie bestimmte Organismen erzeuge.

Es liegt weder etwas Unmögliches darin, daß die höher organisirte Materie durch ihr Zerfallen die reale Bedingung für niedere Organismen enthalte, noch würde diese Entstehungsweise mit der geschlechtlichen und geschlechtslosen in Widerspruch stehen, da auch sie, wie diese, nur durch Vermittlung einer organisirenden Thätigkeit sich vollzieht. Unterscheiden würde sich die äquivoke Erzeugung von jenen beiden nur dadurch, daß nicht die organisirenden Kräfte einer bestimmten Gattung, sondern durch höhere Organismen überhaupt diese Entstehung vermittelt werde. Wenn hierin eine Zweideutigkeit liegt, wiefern um es so auszudrücken, die Eltern der durch generatio aequivoca erzeugten Geschöpfe unerkennbar blieben, so ist zu erwarten, daß die Erfahrung durch Entdeckung eines Gesetzes für die Art und Weise, wie Infusionen verschiedener organisirter Materie verschiedene Organismen producirt, diese aufheben werde.

Die Untersuchung über die äquivoke Erzeugung ist vom Standpunkte der Erfahrung aus zuletzt geführt worden, und dadurch ein Resultat gewonnen, das nicht für, sondern wider diese Theorie spricht. Die Theorie der äquivoken Entstehung erscheint darnach als eine unberechtigte, die weder eine ursprüngliche noch eine unmittelbare sein kann. Und statt der nothwendige Gedanke einer Entwicklung zu sein, die stufenweise von der unorganischen zur organischen Materie fortschreitet, erscheint sie vielmehr als der Gedanke einer Entwicklung in umgekehrter Ordnung, ist aber ein Band einer höher organisirten Materie mit der weniger organi-

firten. Diese Entstehung setzt das Dasein einer ganzen Welt besonderer Wesen voraus, die sie zu erklären Miene macht.

Die Theorie einer äquivoken Entstehung, wie sie von einer Identitätsphilosophie gedacht werden muß, setzte voraus, daß in der ganzen Naturentwicklung dieselbe Qualität erscheine und daß die verschiedenen Qualitäten, die zu sein und hervorgebracht zu werden scheinen, durch diese Entstehung erklärt werden müßten, indem sie selbst erst die geschlechtliche und geschlechtslose Erzeugung ermöglichen sollte. So wenig ist diese ganze Theorie eine wahre, daß durch ihre kritische Betrachtung sich eine ihr entgegengesetzte Annahme über die Natur ergibt. Was diese Theorie erklären soll, muß sie als nothwendige Principien voraussetzen, woraus sie selbst erst verstanden werden kann.

Wenn die geschlechtliche und geschlechtslose Erzeugung epigenetisch gedacht werden müssen, so ist durch diese Untersuchung zugleich der Beweis geführt, daß, wie metaphysisch mannigfaltige Qualitäten des Seins angenommen werden müssen, der ursprüngliche Gedanke einer organischen Entstehung der der Epigenesis sei, da diese selbst von der äquivoken Entstehung vorausgesetzt wird.

Auf Grund der Erfahrung kann behauptet werden, daß es keine äquivoke Entstehung gebe, und daß diese Theorie den Naturzusammenhang verkehre. Auf der speculativen Untersuchung über die Begründung einer solchen Theorie und Entstehung in dem Begriffe einer Naturentwicklung, die als Metamorphose des Begriffes von der unorganischen zur organischen Materie fortgehe, ist ihre Unmöglichkeit überhaupt erweisbar, weil sie selbst und ihr Product, die organische Welt, objective zufällig sind, und weil überhaupt eine solche Entwicklung, in der sie eine nothwendige Stelle behaupten soll, nicht möglich ist. Daher kann die ursprüngliche Entstehung der organischen Welt nicht nach dieser Theorie vorgestellt werden. Die ursprüngliche äquivoke Entstehung erklärt nicht nur nicht die organische Welt, weil sie sie selbst voraussetzt, sondern macht sie unmöglich.

Eine ursprüngliche Entstehung der organischen Welt kann

nur gedacht werden, wenn erstlich die ganze Geschichte der Natur als eine zeitliche Veränderung für uns erklärt werden kann, und deßhalb zweitens die Natur an und für sich nicht als eine unorganische oder in jenem obigen Sinne nicht als eine im Allgemeinen lebendige (d. h. thätige) braucht vorgestellt zu werden. Dann würde sich nachweisen lassen, daß die Bedingungen, die zur Entstehung einer organischen Natur heute nothwendig sind, es ebenso ehemals waren, und daß diese im Begriffe der Natur enthalten sind, wiefern dieser nothwendig einer organisirenden Kraft in ihrer Entwicklung beigelegt werden muß. Es überschreitet aber die Grenzen dieser Abhandlung, die Untersuchung weiter als bis zu dieser Möglichkeit zu führen, da sie ihr Ziel schon erreicht hat, wenn das geheimnißvolle Gespenst einer ursprünglichen äquivoken Entstehung der organischen Welt verschwunden ist, das auf eine lästige Weise die Speculation gefangen genommen hat.

c. Die Identität des Zeugungs- und Ernährungsprocesses als Folge aus der Annahme einer ursprünglichen äquivoken Erzeugung.

Wenn die äquivoke Entstehung nach den dargelegten Thatsachen und Begriffen nur als eine Art der Entstehung neben der geschlechtlichen und geschlechtslosen Erzeugung angesehen werden kann, so muß sich auch die Theorie dieser beiden letztern wesentlich verändern, deren allgemeiner Ausdruck nach einer äquivoken Erzeugungstheorie in dem Satze enthalten ist, der Organismus erzeuge seines Gleichen indem er sich ernährt. Die Theorie von einer äquivoken Entstehung der organischen Welt hat sich uns einerseits, wiefern durch sie eine ursprüngliche Entstehung der organischen Welt erklärt werden soll, verwandelt in eine Entstehungsart, die selbst entweder aus einer Präformation oder Proformationstheorie verstanden werden kann, andrerseits muß die univoke Entstehungsweise nicht nach der Erklärung einer äquivoken Erzeugung, sondern gleichfalls epigenetisch vorgestellt werden. Die ursprüngliche äquivoke Erzeugung kann selbst als eine präformirte vorgestellt werden, wenn angenommen wird, daß die Keime der

organischen Wesen, deren Entstehung eine zweideutige genannt wird, überall verbreitet und vorgebildet sind und in den Infusionen sich vorfinden sollen. Auf diese Theorie ist hier nicht weiter Rücksicht genommen, zumal da sie heute keine Anhänger mehr hat und aus andern Gründen sich die Wahrheit der Epigenesis ergiebt, die daher nach Beseitigung der äquivoken Zeugungstheorie zu Grunde gelegt werden muß.

Nachdem von C. Fr. Wolff und Blumenbach die Evolutionstheorie (Präformation) siegreich widerlegt worden war, und namentlich von jenem die Samenerzeugung als ein gehemmtes Wachsen vorgestellt, und Goethe die Metamorphose der Pflanze darlegte, acceptirte die idealistische Naturphilosophie diese Vorstellungen, die mit ihrer Erkenntnißtheorie übereinstimmten, und veranlaßte andrerseits die empirische Naturwissenschaften die von ihr gemeinte Epigenesis in der That als eine äquivoke Erzeugung vorzustellen. Der Erkenntnißproceß wurde schon bei Fichte als eine äquivoke Erzeugung vorgestellt, nach der, wie man es jetzt nennt, die Vorstellungen in Gedanken und Begriffe und diese in einander übergehen, indem sie sich selbst denken, weßhalb die idealistische Naturphilosophie die Theorie vom Bildungstrieb und Wolff's und Goethes Vorstellung sich aneignen konnte.

In der Beurtheilung dieser Theorie handelt es sich wesentlich um die Begriffsbestimmung eines individuellen und eines Gattungs-Processes. Nur, wenn beide wesentlich identisch sind, kann von einem Uebergange des Ernährungs-Processes in den Gattungs-Proceß die Rede sein, und dieser als ein modificirter, gehemmter Ernährungs-Proceß vorgestellt werden. Wenn aber beide Processe wesentlich verschieden sind, so muß der Vorgang der (Keim-) Zeugung anders vorgestellt werden als der Ernährung, der eine als ein Gattungs-Proceß, in dem das Individuum selbst Organ ist, der andere als ein Proceß des Individuum, während nach der ersten Vorstellungsweise das Individuum in beiden Processen wesentlich dieselbe Function ausübt.

Die Entwicklung des Gattungs-Processes aus dem Ernährungs-Proceß des Individuum wird in der Hegel'schen Philoso-

sophie auf folgende Weise dargestellt, woran überhaupt der wesentliche Charakter dieser Philosophie erkannt werden kann. Daß die idealistische Naturphilosophie nur eine angewandte Logik ist, erhellt vornemlich aus ihrer Betrachtung des lebendigen Organismus, der als unmittelbare Idee — Identität des Begriffs mit seiner Wirklichkeit — „durch seine drei Begriffsbestimmungen als Schlüsse verläuft." Die drei Schlüsse seines Zusammenschließens mit sich selbst sind „drei Processe, a) der Gestaltungs-Proceß, als die individuelle Idee, die in ihrem Processe sich nur auf sich selbst bezieht und innerhalb ihrer selbst sich mit sich zusammenschließt; b) die Assimilation, als Idee, die sich zu ihrem Andern, ihrer unorganischen Natur, verhält und sie ideal und real in sich setzt; c) die Idee, als sich zum Andern, das selbst lebendiges Individuum ist und damit im andern zu sich selbst verhaltend — Gattungsproceß." Encyklopädie §. 216 u. flg. §. 345. §. 352 u. flg. Demnach also hat der lebendige Organismus — denn Hegel kennt auch einen todten Organismus, die Erde — drei Schlüsse zu vollziehen d. h. er entwickelt sich, er ernährt sich, und er pflanzt sich fort.

Da der lebendige Organismus die unmittelbare Idee wirklich ist, so giebt sein Begriff (Seele) ihm eine demselben entsprechende Gestalt. Weil aber dieser Begriff mit seiner Wirklichkeit ein unmittelbar identischer ist, und sich damit widersprechen soll, steht dem Organismus einerseits die unorganische Natur als sein Anderes gegenüber und andrerseits muß die Idee, was sie an sich ist, erst werden, d. h. sich aus ihrem Andern, der unorganischen Natur, hervorbringen. Nachdem durch diesen Assimilations-Proceß der Organismus aus seiner unorganischen Natur sich hervorgebracht hat, soll er sich selbst als lebendiges Individuum gegenüberstehen und nun die Bestimmung haben, sich mit diesem von ihm durch seine Assimilation hervorgebrachten Individuum zur Fortpflanzung der Gattung zusammenzuschließen.

Es wiederholt sich hiernach in dem Organismus ein Proceß oder Schluß dreimal. Der Begriff bringt sich in seiner unmittelbaren Wirklichkeit (Leib) unmittelbar hervor, und gliedert seine

Materie. Nachdem er seine Materie organisirt hat, vollzieht er denselben Proceß an seiner unorganischen ihm gegenüber stehenden Natur. Und nachdem er nun sich aus seinem Andern zurecht gemacht hat, vollzieht er den Proceß noch einmal, nun aber mit der schon von ihm organisirten Natur. Der Begriff assimilirt sich also dreimal die Materie, in der Gestaltung, Assimilation und Zeugung.

Hierbei scheint die Natur eine Komödie zu spielen, die freilich von der idealistischen Naturphilosophie sehr ernstlich gemeint wird. Es entsteht der Gattungsproceß aus dem Ernährungsproceß, indem durch diesen die unorganische Natur assimilirt wird. Das Komische hierbei ist, daß durch diese Assimilation der individuelle Organismus mit einmal statt einer unorganischen einer organischen Natur, einem selbst lebendigen Individuum gegenübersteht und also — wenn er nun erst mit diesem einen Gattungsproceß eingehen soll, — gezeugt hat, bevor er zeugt. Denn schon durch die Assimilation hat er sich selbst als ein anderes lebendiges Individuum hervorgebracht, mit dem er nachmals einen Gattungsproceß eingehen soll.

In dieser Entwicklung findet sich daher eine doppelte Identität des Gattungsprocesses mit dem Assimilationsproceß des Individuums. Einmal bringt das Individuum durch Assimilation unmittelbar ein Individuum seiner Art hervor, und alsdann assimilirt es sich, identificirt es sich mit diesem Individuum zur Gattung, um sich nochmals fortzupflanzen.

Hiernach wird das Wesen des Gattungsprocesses a) darein gesetzt, daß ein Individuum durch ein anderes Individuum sich zu sich selbst verhält, b) mit diesem sich zu einer Allgemeinheit der Gattung verbindet und dadurch die Existenz eines neuen Individuums vermittelt. Das Individuum soll „als Einzelnes der immanenten Gattung nicht angemessen" sein, und deßhalb in einem andern sich ergänzen, mit diesem sich verbindend die Allgemeinheit, seine Gattung zur Existenz bringen. Da das Product dieses Processes selbst wiederum ein einzelnes, geschlechtlich bestimmtes Individuum ist, und demnach so wenig der Gattung entspricht,

wie andere Individuen, verliert der Proceß sich in eine endlose Fortpflanzung. Der Gattungsproceß wird also mit dem geschlechtlichen Gattungsproceß simpel identificirt und als ein Assimilations-Proceß zweier Individuen vorgestellt, wodurch die Gattung hervorgebracht werden soll.

Wenn theils der Gattungsproceß nicht einfach mit dem geschlechtlichen Gattungsprocesse identificirt, theils nicht als ein Assimilationsproceß, dessen Product die Gattung sein soll, vorgestellt würde, so würde die Möglichkeit vorhanden sein, jene Komödie, die die Natur mit den Individuen treibt, anders zu verstehen. Es würde alsdann der Proceß, in dem das Individuum die unorganische Natur sich assimilirt, als ein Vorgang vorgestellt werden können, durch den nicht, wie es von Hegel dargestellt wird, realiter ein Individuum aus den Nahrungsmitteln herausgefressen wird, sondern durch den ein Keim producirt werde, aus dem ein Individuum sich entwickeln kann. Allein weil der Assimilationsproceß in den Gattungsproceß übergehen, und weil in diesem durch die Assimilation zweier Individuen die Gattung producirt werden soll, muß jener Assimilationsproceß zu seinem Product das andere Individuum haben, mit dem das Individuum, das jenes aus der unorganischen Natur herausgebildet hat, die Gattung produciren kann. Deßhalb ist es nicht möglich, dem beschriebenen Assimilationsproceß ein richtigeres Verständniß zu verschaffen, es muß durch ihn das Individuum hervorgebracht werden, mit dem der Geschlechtsproceß vollzogen werden soll.

Diese komische Absurdität ist die Folge eines Erkennens, von dem versichert wird, daß es einen Begriff durch das Denken eines andern hervorbringt. Da dieses Erkennen mit dem Sein identisch sein soll, so ist die Behauptung vollkommen consequent, daß durch den Assimilationsproceß ein anderes Individuum hervorgebracht werde, wodurch das Uebergehen in den Gattungsproceß bedingt wird.

Diese begriffliche Entwicklung des Gattungsprocesses kann als ein adäquates Beispiel von der Erkenntnißtheorie, mit der wir es hier zu thun haben, betrachtet werden. Dieß Beispiel zeigt deut-

lich, daß ein idealistisches Denken, welches sich nach einer äquivoken Generationstheorie vollzieht, einen Vorgang in der Natur und der Geschichte (denn der Uebergang des Geistes in seinen Gattungsproceß d. i. in die Geschichte wird auf dieselbe Weise beschrieben) erdichtet, der weder speculativ noch empirisch gerechtfertigt werden kann. Was aber an den genannten Entwicklungen stattfindet, dasselbe ereignet sich natürlich an allen Begriffsübergängen, weil überall dasselbe Gesetz vollzogen wird.

Die Ausflucht, die die Anhänger dieser Theorie oft vorbringen, wenn sie auf die Consequenzen ihres Denkens aufmerksam gemacht werden, daß diese Entwicklung gerade eine Entwicklung des Denkens sei, giebt theils nur die Verlegenheit zu erkennen, in der sie sich befinden, wenn sie ihr eigenes Thun und Treiben begreifen sollen, theils einen Mangel an Consequenz, indem ein solcher Einwand, daß der Proceß des Denkens ein Denkproceß und deßhalb verschieden sei von der realen Entwicklung der Sache, innerhalb eines Systems nicht gemacht werden kann, dessen wesentliches Merkmal die Identität des Denkprocesses mit der Entwicklung der Sache ist. In der Verlegenheit solche Denkkunststücke zu erklären, befinden die Anhänger dieser Denkweise sich allerdings, allein diese wird durch eine Inconsequenz nicht aufgehoben. Nur durch ein gänzliches Aufgeben dieses Denkens und seiner Voraussetzungen können solche und andere Verlegenheiten gehoben werden.

Die Kritik dieser Hypothese besteht in dem Nachweis, daß die Assimilation und Reproduction weder Individuen, noch Keime zu Individuen, daß ein atomistisches Doppeldenken keine Zweiheit hervorbringt, der Gattungsproceß nicht mit dem Geschlechtsproceß identisch ist, und die Assimilation zweier Individuen weder die Gattung hervorbringen, noch der Gattungsproceß ein Assimilationsproceß sei.

Von der empirischen Physiologie wird der Gattungsproceß als ein fortgesetztes Wachsthum dargestellt, wozu Schwann's Zellentheorie eine Veranlassung mehr war. Durch Wachsthum soll eine Multiplication der organischen Wesen d. i. der einfachen Bestandtheile derselben, die selbst wieder lebensfähig sind, entstehen,

so daß „die erwachsene Pflanze aus einem System von Individuen (Darwin Phytonomie) oder aus einem Multiplum des jungen Individuum besteht“ *). Wiefern in einem Wesen eine überall gleichartige Organisation aller Theile der Wesen sich findet, kann jeder Bestandtheil (Zelle) desselben als lebensfähig angesehen werden. Wiefern aber die Organisation in den verschiedenen Theilen desselben Wesens eine verschiedene ist, ist jeder Bestandtheil desselben für sich nicht lebensfähig, sondern nur dem ganzen Organismus kommt die Kraft zu, „das Ganze implicite zu sein.“ Das Wachsthum kann bei diesen Organismen daher nicht als eine Multiplication des jungen Individuum angesehen werden, weil jeder Theil des Individuum auf eine besondere Weise organisirt ist.

Es giebt daher wohl gewisse (niedere) Organismen, deren Wachsthum als eine Multiplication ihrer selbst erscheint, woher es gekommen ist, daß der Zeugungsproceß für eine unmittelbare Fortsetzung des Wachsthums ausgegeben wurde. Allein es giebt keinen Vorgang der Natur, woraus auf eine Entstehung eines Individuum durch einen Assimilationsproceß geschlossen werden könnte; zu dieser Annahme ist die idealistische Naturphilosophie nur durch ihre Erkenntnißtheorie verführt worden.

Es scheint durch Wachsthum eine Multiplication organischer Wesen bewirkt zu werden; es scheint so zu sein, es ist aber nicht so. Theils kann der Zeugungsproceß der höheren Organismen nicht auf diese Weise als eine Fortsetzung des Wachsthums wie bei den niedern Organismen betrachtet werden, theils enthält der Zeugungsproceß einen Act in sich, der in der ernährenden Function des Individuums weder sich findet noch mit ihr identisch ist. Wenn jedoch der Zeugungsproceß der höheren Organismen nur vom ganzen Organismus vollzogen wird, so kann der der niedern nicht seinem Wesen nach ein anderer sein. In jenem Zeugungsproceß muß das Individuum selbst als Organ der Gattung angesehen werden, die zeugt, weil durch das totale Individuum die-

*) J. Müller, Handbuch der Physiologie II. S. 592 u. f.

ser Proceß vollzogen wird. Ist aber in diesem Zeugungsproceß die Gattung das Princip und der Zweck des Processes, das Individuum aber das Organ desselben, so kann in den niedern Organismen das Individuum oder gar ein Theil desselben nicht das sein, was dort die Gattung sein soll, Princip und Zweck des Processes, ohne daß in diesem Begriff ein unvermeidlicher Widerspruch gedacht werden müßte.

Dieser Widerspruch liegt aber sowohl in der Erklärung der Naturphilosophie als der Physiologie, wenn sie die Assimilation, Ernährung, oder das Wachsthum als Grund des Zeugungsprocesses angeben. Diese Processe sind Verrichtungen des Individuum, in denen es Princip und Zweck des Processes ist, was im Zeugungsprocesse die Gattung ist.

Ein Individuum kann nicht die Ursache von der Existenz eines andern Individuums sein, weil der Begriff der Ursache höher ist als der der Wirkung, alle Individuen aber als einander gleich gedacht werden müssen. Soll das Individuum die Ursache von der Existenz eines andern Individuums sein, so erhebt es sich über sich selbst, hört auf Individuum zu sein und wird ein Organ der Gattung. Nur in wiefern das Individuum daher ein Organ der Gattung ist, kann durch dasselbe die Existenz eines andern Individuum vermittelt sein. Der Zeugungsproceß, weil er ein Proceß der Gattung ist, kann daher nicht durch einen Proceß des Individuums erklärt werden.

Durch ein Individuum vollzieht sich der Zeugungsproceß, entweder indem ein gleicher Theil des Individuums oder ein besonderer Theil desselben sich von dem Individuum absondert und für sich wird. Dieser Act der Sonderung und des für-sich-Werdens ist kein Act des Individuums sondern der in ihm enthaltenen Gattung. Der Zeugungsproceß ist ein Secretionsproceß der Gattung, derselbe ist daher kein Assimilationsproceß oder ein gehemmtes oder fortgesetztes Wachsthum, denn er ist nicht einmal ein Absonderungsproceß des Individuums. Die Secretionsprocesse des Individuums haben das Individuum zu ihrem Anfange und zu ihrem Ende, die Secrete dienen für die Erhaltung

des Individuums. Der zeugende Secretionsproceß ist aber ein Proceß der Gattung, für die dessen Sekrete d. i. Same, Keime, Individuum, sind.

Der Zeugungsproceß ist bei allen Organismen derselbe Gattungsproceß, sowohl in der geschlechtlichen wie geschlechtlosen als äquivoken Erzeugung. Es geht nirgends der individuelle Proceß in den Gattungsproceß über, noch bringt jener diesen hervor, sondern die individuellen Processe werden nur Mittel der Gattung im Zeugungsproceß. Sowohl in der äquivoken Erzeugung, wenn die organisirte Materie in sich gefördert wird und dadurch lebendige Individuen entstehen, als in der geschlechtslosen Zeugung, wenn von dem Individuum ein Theil abgesondert und dadurch lebensfähig wird, als in der geschlechtlichen Zeugung, wenn Same und Ei abgesondert und dadurch eine reale Möglichkeit für ein neues Individuum gebildet wird, ist der Proceß derselbe Gattungsproceß, der in diesem Zeugungsproceß nicht mehr Gattungsproceß ist als in den andern beiden. Denn die Individuen sind durch die Gattung Geschlechter und nicht die Individuen, sondern die geschlechtlichen Individuen, d. h. die Gattung zeugt.

Wenn in der äquivoken Erzeugung die Gattung nicht das Wirkende zu sein scheint, so ist es doch das Individuum nimmermehr. Bei dieser Zeugungsart erscheint ein doppelter Naturproceß, wenn man es so ausdrücken darf, nicht nur ein Zeugungsproceß von Individuen sondern von Gattungen. Die organisirte Materie, welche das Substrat des Processes ist, ist ein Product höherer Organismen und kann daher nicht unmittelbar in lebendige Individuen niederern Grades übergehen; diese Materie muß daher verwandelt werden, verfaulen, zerfallen. Durch diesen Verwandlungsproceß kann man sagen werde die Gattung hervorgebracht, welche die niederen Organismen erzeugen soll. Demnach wäre in der zweideutigen Entstehung ein doppelter Proceß, von denen durch den einen Gattungen, durch den andern Individuen erzeugt würden.

Durch das dialektische Denken der idealistischen Naturphilosophie sowie durch das empirische der Physiologie wird der Zeu-

gungsproceß verkehrt, weil durch ein atomistisches Doppeldenken, wie es genannt werden kann, eine Zweiheit gedacht werden soll. In der Dialektik wird nicht selten gemeint, daß ein Fortschritt und eine Veränderung des Denkens durch das zweimalige Denken desselben Gedankens hervorgebracht wird. Wenn das sich gestaltende und sich ernährende Individuum gedacht wird, so wird dasselbe Individuum zweimal gedacht, es wird aber nicht durch das zweimalige Denken desselben Individuums zu zwei Individuen wie die Naturphilosophie annehmen muß, wenn durch die Assimilation des Individuums zwei Individuen oder nach der Physiologie durch das Wachsthum eine Multiplication des Individuums sich ergeben soll. In der Dialektik erscheint dieß atomistische Doppeldenken an jedem Begriff, indem der Begriff (des Seins, des Begriffes, des Staats u. s. w.) zum zweiten Male sich denkend einen zweiten Begriff (des Nichts, des Objects u. s. w.) denken soll. Dieß Denken ist ein atomistisches genannt worden, weil nur der Atomismus die Meinung hegen kann, daß durch eine Wiederholung des Gleichen sich ein Verschiedenes ergiebt.

In dem Ernährungs- und Zeugungsproceß wird dasselbe Individuum zweimal gedacht, es werden aber nicht durch ein zweimaliges Denken desselben Individuums zwei Individuen gedacht. Es wird das zweite Mal das Individuum im Gedanken nicht wiederholt, und dadurch zwei Individuen gedacht, sondern der Gedanke des Individuums wird durch den der Gattung verändert, und dadurch die Möglichkeit erzeugt zwei Individuen zu denken. Das zweimalige Denken desselben Individuums erzeugt weder den Gedanken einer Gattung noch den Gedanken von zwei Individuen.

Der Zeugungsproceß kann hiernach weder als ein Proceß des Individuums, das sich ernährend Individuen zeugt, noch als ein Proceß des Individuums, das sich ernährend Keime producirt, sondern nur als ein Proceß der Gattung, der überall dem Wesen nach auf dieselbe Weise eine Sonderung und ein für sich-Werden bewirkt, betrachtet werden. Jene Annahme involvirt ein atomistisches Denken, das durch diese vermieden wird.

Es ist schon mehrmals darauf hingewiesen worden, daß die idealistische Naturphilosophie den geschlechtlichen Gattungsproceß mit dem Gattungsproceß überhaupt verwechsle. Durch diese Verwechslung hat sie sich bestimmen lassen, den Gattungsproceß als einen Assimilationsproceß zweier Individuen darzustellen, durch den die Gattung selbst erst producirt werde. Hierdurch bekommt dieser ganze Proceß die vollkommne Bestimmung eines individuellen Processes.

Diese Hypothese bestimmt das Denken, sein Gebiet auf eine willkürliche Weise zu beschränken, indem sie das Für-sich-sein und Wirken der Gattung negiren muß. Es wird daher dem Denken unmöglich ein Allgemeines anders denn als eine bloße Abstraction zu denken. Wenn die Gattung Product des Assimilationsprocesses zweier Individuen ist, kann sie nicht Grund des Zeugungsprocesses sein, weil sie nicht ist. Die Gattung erscheint als das abstrahirte Allgemeine zweier oder mehrerer Individuen. Dieß Denken versirt daher in der Sinnlichkeit und dem sinnlich Individuellen, und muß das Allgemeine als eine Abstraction von dem Sinnlichen darstellen.

Wenn der Hegel'schen Philosophie es vorgeworfen worden ist, daß sie in Abstractionen sich bewege und das Besondere verflüchtige, und man versucht hat um diesem zu entgehen das Sinnliche als das wahre Object des Denkens zu bestimmen, so hat man den Grund jener Verflüchtigung nicht erkannt. Denn daß das Allgemeine als eine Abstraction vom Besondern erscheint und deßhalb für sich nichts ist, davon liegt der Grund nicht in diesem Allgemeinen, sondern darin, daß das individuelle Sinnliche als das Wahre und deßhalb das Allgemeine als eine Abstraction von jenem dargestellt wird. Nicht daß Hegel dem Allgemeinen Wahrheit zuerkennt, sondern darin, daß er dieß nicht thut, liegt ein Mangel seiner Philosophie.

Die Annahme, der univoke Zeugungsproceß sei ein fortgesetzter Ernährungsproceß, ist hervorgegangen aus der Behauptung einer ursprünglichen äquivoken Erzeugung der organischen Welt, wodurch die stetige Entwicklungsreihe der Natur begründet sein soll. Denn durch die generatio aequivoca wird die unorganische Materie organisirt.

Die Betrachtung dieser Theorie zeigte, daß sie weder mit der Erfahrung noch dem Begriffe übereinstimmt. Denn weder zeigte die Naturentwicklung ein Uebergehen der Begriffe in einander, noch kann die Metamorphose des Begriffes ohne Widerspruch gedacht werden. Daher war es nothwendig, die Natur auf eine zweifache Weise zu denken, als die ewige Natur, die auf die gleiche Weise ist, was sie ist, und die sich entwickelnde, welche jene zu ihrer Voraussetzung hat. In der erscheinenden Welt hat jedes Ding die ganze Welt zu seiner Voraussetzurg und entwickelt sich also.

Die Generatio aequivoca war als eine Zeugungstheorie bestimmt, die sich auf den ganzen Gattungsproceß beziehen sollte, denn durch sie ward auch die univoke Zeugung gedacht. Die Erfahrung zeigte kein unmittelbares Uebergehen der unorganischen in organisirte Materie, diese Verwandlung war vielmehr im Ernährungsproceß wie in der zweideutigen Entstehung selbst durch eine organisirende Thätigkeit vermittelt. Dadurch veranlaßt mußte vielmehr bestimmt werden, daß die äquivoke Erzeugung nur eine Zeugungsart neben der geschlechtlichen und geschlechtlosen und wie diese durch diese Theorie der Nachbildung zu erklären sei.

Die univoke Zeugung schien theils ihre Erklärung für sich zu fordern, theils aber, weil diese mit der generatio aequivoca nothwendig sich verband, wurde der Zeugungsproceß als ein Proceß des Individuums bestimmt. Es zeigte sich aber, daß dieser Proceß nur als Gattungsproceß gefaßt werden könne, indem das Individuum das Organ ist wodurch die Gattung die Sonderung und das für-sich-Werden des neu begründeten Individuums vollzieht.

Indem damit die Ueberzeugung befestigt wird, daß das Allgemeine für sich und der wirkende Grund des Individuellen ist, gewinnt die erste Annahme ihre Berechtigung, worauf hier Alles beruht, daß die Natur, als Gegenstand des ewigen Begriffes, welche die eine und selbige und die vorausgesetzte Grundlage der erscheinenden Natur ist, in ihrer Allgemeinheit Wirklichkeit haben muß. Wenn dieses der Fall ist, kann die Erscheinungswelt auf die angegebene Weise verstanden werden.

(Schluß im nächsten Hefte.)

Das kirchliche Symbol und die freie Wissenschaft.

Vom

Prälaten Dr. von Mehring.

Die Symbol=Streitigkeiten machen einen Theil der geistigen Bewegung unserer Zeit aus, und nehmen einen bedeutenden Raum in der Tages=Literatur ein. Vor allem ist es der Norden unseres deutschen Vaterlandes, Sachsen und Preußen, wo dieser Streit praktische Bedeutung gewonnen hat und noch täglich eine Masse von Schriften hervorruft (vergl. u. a. Ullmann's ꝛc. Studien ꝛc. 1845. H. 2. S. 491). Der Süden Deutschlands behält auch hierin seine Eigenthümlichkeit bei, indem er jenem Streite bis jetzt ferne bleibt. Er ist, so viele Streitlust ihm auch sonst inwohnt, doch viel zu sehr beschäftigt mit seiner Subjectivität, und auch da, wo er am objectivsten zu sein prätendirt, auch da ist es am Ende doch viel zu sehr nur die von dem Subjecte losgetrennte Subjectivität, mit welcher er es zu thun hat, als daß ein Kampf von so objectiver Bedeutung, wie der um das Symbol, seine Neigung reitzen könnte. Es bedarf jedenfalls, wie es scheint, noch kräftigere Anregungen, wenn er sich bei diesen Fragen nachhaltiger betheiligen soll.

Unter diesen Umständen hat aber doch vorläufig der dem Kampfe ferner stehende Beobachter freiern Raum zu unbefangener, allgemeinerer Betrachtung. Denn sind auch die meisten bis jetzt erschienenen Schriften nur mit Rücksicht auf specielle Verhältnisse einzelner Staaten abgefaßt, und nehmen auch, wie billig, selbst die Schriften jener Gegenden des Streits, welche die Frage verallgemeinern, eine gebührende Rücksicht auf locale Interessen, wie z. B. die neuestens erschienene Schrift des General=Superinten-

denten Dr. Ernst Sartorius über die Nothwendigkeit und Verbindlichkeit der kirchlichen Glaubensbekenntnisse (Stuttg. 1845), so bietet doch wirklich in mehr als einer Rücksicht die Sache auch der allgemeinen Betrachtung eine Seite dar. Eine der Fragen, die wir in den uns bekannt gewordenen Schriften bis jetzt nicht behandelt gefunden haben, und die doch nicht weniger wesentlich als alle übrigen sein dürfte, die über das Verhältniß des kirchlichen Symbols zur freien Wissenschaft, sie werde im Nachfolgenden etwas näher erörtert. Es scheint besonders unserer Zeitschrift zu gebühren, daß sie gerade in Erwägung dieses Verhältnisses sich bei der vorliegenden Aufgabe betheilige.

Zuvörderst sei ausgesprochen, daß wir Symbol = Kirchenlehre nehmen. Beide Begriffe sind zwar nicht völlig identisch, aber soviel wird man doch zugestehen müssen, daß jedenfalls es kein Symbol gibt, welches nicht Kirchenlehre wäre. Was etwa noch beide von einander unterscheidet, das wird sich im Verlaufe unserer Erörterungen am gehörigen Orte von selbst ergeben. Die beiden aber, die Kirchenlehre oder das kirchliche Symbol und die freie Wissenschaft, bilden in dem Bewußtsein unserer Zeit einen Gegensatz und zwar einen schlechthin ausschließenden Gegensatz, einen Widerspruch, so daß man sagt: entweder das eine oder das andere. Entweder muß man auf die kirchlich festgestellte Lehre, das Symbol, halten, sie als Wahrheit annehmen, und dann ist alle Bewegung der Wissenschaft geradezu auszuschließen, oder man kann sich nicht trennen von der Bewegung der Wissenschaft, man erkennt sie vornehmlich als das geistig-menschlich Nothwendige, und dann ist dem Symbol als solchem alle Geltung abzusprechen. So gestaltete sich wenigstens der scharfe und consequente Ausdruck dieses Gegensatzes.

Andererseits ist auch als eine Eigenthümlichkeit der heutigen Wissenschaft wohl zu erkennen, daß sie mit der ganzen Macht ihrer Reflexion auf die Revision ihrer Gegensätze, die sie selbst zu Widersprüchen gesteigert hat, dringt, und hiermit selbst ein Correctiv jener ihrer zersetzenden Macht in sich trägt. Ist diese Bemerkung richtig, so liegt darin die Berechtigung, auch den obigen

Gegensatz einer kritischen Behandlung, wie wir sie im Nachfolgenden versuchen wollen, zu unterwerfen.

Der Katholicismus hat bekanntlich mit Entschiedenheit und Consequenz sich auf die Seite der Kirchenlehre gestellt, und ist dabei beharrlich bis auf die neueste Zeit geblieben. Es kommt hier zunächst noch nicht darauf an, in welcher Weise nach den Grundsätzen des Katholicismus diese kirchliche Lehre gebildet werde, wer die bildenden Organe seien; kurz, sie ist vorhanden, und jede wissenschaftliche Bewegung ist von ihr ausgeschlossen und sie derselben entnommen. Es ist nach katholischer Ansicht schon dieß und zwar vollkommen folgerichtig ein Irrthum, daß die kirchliche Lehre vor dem subjectiven Denken solle gerechtfertigt werden. Sie bedarf diese Rechtfertigung nicht, und würde sich schon damit etwas vergeben, daß sie dieselbe als irgend berechtigt anerkennte, vorausgesetzt auch, daß eine solche Rechtfertigung das allergünstigste Resultat hätte und vollständig gelänge. Aus solchem Gesichtspunkte ist wohl die in unsern Tagen erfolgte Beurtheilung der Hermesischen Lehre zu betrachten, und wenn dieser Gesichtspunkt gilt, auch durchaus nichts gegen dieselbe einzuwenden.

Die katholische Kirche geht von der Voraussetzung aus, daß nur durch dieses consequente Ablehnen aller Autorität des subjectiven Denkens die Kirche einen Bestand habe, der nicht durch die Veränderlichkeit der Subjecte alterirt werden könne. Daß man darum von Katholicismus spricht, diese Wortform schon ist hier nur uneigentlich zu gebrauchen. Das —ismus deutet auf Methode, Methode ist Bewegung des subjectiven Denkens, und gerade dieser Bewegung ist die katholische Lehre entnommen; wenn man will, über sie erhaben. Mit um so größerem Rechte läßt sich diese Form von dem Protestantismus gebrauchen, denn er ist eigentlich nichts anderes mehr als Methode; von einem Bestand desselben ausserhalb des subjectiven Denkens läßt nach der Ansicht vieler Zeitgenossen sich nicht reden.

Etwas Wahres schließt auch eine solche Reflexion offenbar in sich, und die Wahrheit derselben hat sich innerhalb des Protestantismus selbst geltend gemacht. Die Gemeinschaft der Individuen,

sagt man, geht verloren, sobald dem subjectiven Denken seine Geltung zugestanden wird; sie haben keine gemeinsame geistige Wohnung mehr, in der sie zusammenkommen. Das Eine ist nur die Bewegung des Gedankens, und diese Einheit eine blos formale, bei welcher der vollständige Inhalt der Individuen ein verschiedener, also ihre Trennung eine vollkommene sein kann. Unläugbar haben besonders in unserer Zeit Einzelne die protestantische Consequenz bis auf diese Spitze getrieben. Die volle Freiheit des Protestantismus ist ihnen nur die formale Einheit des Denkens. Aber sie haben zum Theil geläugnet, daß eben diese Einheit eine blos formale sei, denn sofern die Form des Denkens die eine sei, so müsse es auch der Inhalt sein. Dieß sei eben das Eigenthümliche der Thätigkeit des Denkens, daß es sich selbst oder genauer seinen Inhalt selbst erzeuge. Also folge aus der Einheit der Form auch die Einheit des Inhalts. Dieser Vordersatz, daß das Denken sich selbst erzeuge, ist wohl schlechthin zuzugeben, allein damit ist für's Erste nicht auch gesagt, daß es, das Denken, auch im Individuum aus sich und nicht vielmehr in ihm aus dem gerade diesem Individuum vorausgesetzten Denken sich erzeuge. Es scheint aber für den Proceß des Denkens als solchen zufällig, ob das Denken eines Individuums und auch einer bestimmten Anzahl von Individuen gerade aus diesem oder jenem vorausgesetzten Denken sich erzeuge. Ist dieß aber zufällig und nicht zu bestimmen, so ist auch der Denk-Inhalt einer bestimmten Anzahl von Individuen nicht bestimmbar, sondern zufällig. Sollte er bestimmt sein, so müßte ein bestimmter ihm vorausgesetzter Denk-Inhalt angenommen werden, eine Annahme, die eben jener consequente Protestantismus nicht zuläßt. Hierzu kommt für's Zweite, daß zugestandener Maßen das Eine des Protestantismus die Methode, die Bewegung ist; wo aber das Gemeinsame die Bewegung ist, von einem gemeinsamen Inhalt nicht die Rede sein kann. Denn, was in diesem Augenblicke Inhalt ist, das wäre es in dem nächsten schon nicht mehr, eben sofern eine stete Bewegung ist.

So ist also wohl unwidersprechlich bei dieser Ansicht das Eine

wenigstens ausserhalb der Individuen, und die Individuen ausserhalb des Einen, also dieses Eine wohl ein Identisches, aber nie ein Gemeinsames, und es ist bei dieser Consequenz des Protestantismus das Bekenntniß nicht zurückzuhalten, daß sie die Gemeinschaft auflöse, unmöglich mache, indem hiermit der Protestantismus zur bloßen Methode des Denkens, zur Identität der allgemeinsten Kategorien werde.

Anzumerken mag hier jedenfalls sein, daß der Protestantismus zu jener Consequenz dadurch gedrängt werden kann, weil er den Rechten des Individuums nichts vergeben, weil er das Denken desselben nicht irgend welcher gegebenen, kirchlich anerkannten Lehre unterwerfen will. Aber mit diesem seinem Bestreben kommt er nun, wie wir gesehen haben, dahin, die Substantialität des Individuums ganz aufzuheben, seinen Inhalt zu einem rein zufälligen zu machen, und das Beharrliche, wenn man je noch von einem solchen reden will, ausserhalb desselben zu verlegen.

Gerade dieses mehr oder weniger klar erkannte Verhältniß ist es wohl auch, was ein gewisses Schwanken in den Protestantismus gebracht hat. Er wußte nicht recht, wo hinaus. Die einen unter seinen Bekennern neigen sich mehr zum Festhalten des kirchlichen Symbols, und dieß sind vor allem diejenigen, welche erkennen, daß sie ohne dieß Festhalten ihres geistigen Gewichtes völlig verlustig gehen, daß sie gegenüber von denen, welche in einer solchen Kirchenlehre sich feststellen, welche in einen gemeinsamen Gedanken sich versetzend die geistige Anerkennung aller der Individuen gewinnen, die in demselben Gedanken zusammenkommen, nur eine privative Bedeutung behalten. Gerade diese Erkenntniß war es auch, die den Symbolen der Protestanten ihre Entstehung gab, diese Erkenntniß ist es, die auch heute noch mit größerem Eifer sie an den Symbolen festhalten läßt, wo sie entweder ohne allen äußern Schutz unter eine Menge von Bekenntnissen hineingestellt sind, wie z. B. in Nordamerika, oder wo wenigstens der eine Gegensatz des Katholicismus schärfere Opposition gegen sie macht, wie z. B. in Baiern, in beiden Fällen aber sie genöthigt werden, sich für ihre Selbstständigkeit zu wehren.

Allein ebenso gewiß bleibt es doch auch auf der andern Seite, daß gerade der Protestantismus diejenige Stellung ist, die das Recht des individuellen Denkens von neuem für sich in Anspruch genommen hat, die die kirchliche Lehre nicht ausserhalb der wissenschaftlichen Bewegung, und die wissenschaftliche Bewegung nicht ausserhalb der kirchlichen Lehre haben will. Somit sind auch diejenigen gerechtfertigt, welche sich fest an diese wissenschaftliche Bewegung halten, und nur so weit die kirchliche Lehre wollen gelten lassen, als sie im Einklang mit jener Bewegung sich befindet. Auf diese Weise kommt ein Zwiespalt in den Protestantismus selbst, er nimmt zweierlei Richtungen oder Gestalten an, deren keine von der andern lassen, aber ebenso auch keine mit der andern sich aufrichtig vereinigen kann.

Sehen wir vor allen Dingen, bevor ein weiterer Schritt gethan wird, näher zu, wie es sich mit der Kirchenlehre des Katholicismus verhält. Die katholische Lehre ist eben Lehre, hat also doch auch wissenschaftliche Form, die Form des Gedankens. Damit erweist sie sich auch als das Resultat einer gewissen Bewegung; und fürwahr der auf einzelnen Concilien festgestellten Lehre sind heftige, zum Theil tumultuarische Bewegungen des Gedankens genug vorausgegangen. Soll aber das Resultat dann ein absolutes sein, d. i. die Geltung eines absoluten haben, so wird ihm diese nicht durch den Gedanken selbst gegeben, diese Geltung ist der fraglichen Gedankenform nicht immanent, sondern sie wird ihm willkürlich von aussen beigelegt. Es ist also hier schon ein Widerspruch, nämlich die Gedankenform, Bewegung des Gedankens und dann doch willkürliches Festhalten des Gedankens, Stillstand. Dieser Widerspruch verstärkt sich nur, wenn man sagen wollte, daß nicht von einem Stillstand einmal und für immer die Rede sei, daß jeden Augenblick durch ein Concilium ein Fortschritt eingeleitet werden könne. Denn entweder hat die irgendwann geltende Lehre absolute Geltung, die Geltung einer absoluten Lehre, und dann — woher kommt der Fortschritt? Sicherlich nicht aus der Lehre selbst, sondern von aussen her, in der Eigenschaft einer Concession gegen das subjective Denken, und eine Concession gegen eine an-

dere Macht ist immer ein Zeugniß, daß man diese für größer erkenne als die eigne. Mit jedem Fortschritt verurtheilt die katholische Kirche ihre eigne Vergangenheit, negirt sie als eine absolute, denn wenn man auch nach katholischer Ansicht denen, welche die Kirchenlehre feststellen, ein gewisses Privilegium des Geistes der Wahrheit zuschreiben will, so ist ja doch jedenfalls der Grund, daß man nicht bei der allerersten Form der Lehre stehen blieb, sondern zu andern fortschritt, darin zu suchen, daß man dem subjectiven Denken Rücksicht schenkte und schenken mußte. Oder man nimmt von diesen Consequenzen gedrängt an, die irgendwann geltende Lehre habe nur relative Geltung und dann hat man ja dem subjectiven Denken die Pforte aufgethan, und dann ist dessen Anmaßung um so mehr zu fürchten, je weniger dessen wirkliche Rechtsansprüche festgestellt sind.

So haben wir den Katholicismus von Seite seiner Kirchenlehre betrachtet; aber nun kommt noch die Betrachtung von Seiten der Individuen hinzu, die sich zu dieser Kirchenlehre bekennen sollen, für die jene Kirchenlehre Symbol, Zeichen, Zeugniß ihres Glaubens sein soll, wie Sartorius in der angeführten Schrift (S. 4) sagt. Es ist also für die Kirchenlehre, sofern sie Symbol sein soll, nicht gleichgültig, wie sie entstanden ist und besteht, es gehört zum Symbol nicht blos, daß es Kirchenlehre, sondern daß diese Kirchenlehre der Ausdruck des Gedankens sämmtlicher Gemeindeglieder sei, und wenn die kirchliche Lehre wirklich das geistige Gemeingut darstellt, so muß auch das Individuum auf irgend eine Weise sich in diese Gemeinschaft versetzen oder dieses Gemeingut sich aneignen. Dieß geschieht aber nicht durch eine reine Passivität des Individuums, sondern, sofern das Gemeingut Gedankeninhalt hat und Gedanke ist, durch die Denkthätigkeit des Individuums. So geräth also hier abermals der Katholicismus in ein Dilemma, nehmlich daß entweder das Individuum sich in die Einheit setzt mit der Kirchenlehre und dann ist die Frage, wie weit dem Individuum dieß gelingt. Jedenfalls ist dann die Kirchenlehre der Einmischung des subjectiven Denkens nicht entnommen. Oder das Individuum ist nicht thätig in Be-

ziehung auf die Kirchenlehre; dann ist es aber auch nicht in Einheit mit ihr, dann steht es ausserhalb derselben, dann ist die Kirchenlehre etwas ebenso für das Individuum, wie das Individuum für die Kirchenlehre Zufälliges. Die Kirchenlehre ist dann jedenfalls nicht das innere Band der Gemeinschaft, sie ist nicht wirkliches Zeugniß des gemeinsamen Glaubens, also nicht wirkliches Symbol, sondern höchstens das äussere gemeinsame Erkennungszeichen, die Loosung, und für die katholische Kirche gibt es in diesem Sinne also wohl eine Kirchenlehre, aber kein Symbol.

Genauer angesehen liegt demnach der Widerspruch der Subjectivität des Denkens und der über dem Subjecte stehenden Gemeinsamkeit des Gedankens weder im Katholicismus noch im Protestantismus, sondern im Christenthum als solchem, als Religion des Geistes. Ist Religion überhaupt das Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen, so ist in diesem jedenfalls etwas für den Menschen schlechthin Gegebenes, nämlich eben das Verhalten Gottes zu dem Menschen. Auf der andern Seite ist es aber für den Geist gegeben, und das Gegebenwerden für den Geist oder das geistige Gegebenwerden ist das, was die Hauptbestimmung der Lehre ausmacht. Wird die Religion auf diese Weise nothwendig zur Lehre, so geräth sie auch in die Bewegung des Gedankens. Geräth sie in diese, so ist ihr auch etwas Veränderliches eigen, etwas, wodurch sie dem subjectiven Denken verfällt. Der Gedanke ist nie etwas rein Objectives, er ist nur Object für das Subject, und sofern er dieß wird, sofern das Subject ihn zu seinem Object macht, so wird er auch etwas Subjectives. So ist die Stellung des Protestantismus etwas der Religion des Geistes Wesentliches, und er hat sich nur in sofern allmählig als eine eigne Form der Religion des Geistes dargestellt, sofern dem Moment des subjectiven Denkens von der andern Form der Religion des Geistes entgegengetreten und dasselbe allmählig ganz zu entfernen versucht wurde. Die Beweglichkeit im Denken ist ein der Religion des Geistes eigenthümliches Element, und nur wo man dieß verkennt und verneint, treibt man diejenigen, welche jenes Element nicht aufgeben können und wollen, eine eigene

Gemeinschaft zu gründen, welche die ursprüngliche und unverkürzte Eigenthümlichkeit dieser Religion in sich bewahrt.

Gerade darin aber, daß dieser Gegensatz in der Religion des Geistes als solcher liegt und mit ihr gegeben ist, liegt auch die bestimmte Hoffnung auf seine Vermittlung und Versöhnung. Um dieselbe weiter vorzubereiten ist jetzt, nachdem wir dem Gegensatz selbst in's Angesicht geschaut haben, nothwendig auf die Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit näher einzugehen. Wir müssen darauf eingehen, sofern wir schon angedeutet haben, in welchem Zusammenhang die Religion als solche mit der menschlichen Persönlichkeit steht.

Es ist oben schon angemerkt worden, daß das Denken diejenige Thätigkeit sei, deren Form ihren eigenen Inhalt erzeuge: diejenige Thätigkeit, der nicht irgendwoher von Aussen der Inhalt gegeben werde, den sie dann blos formire, sondern bei welchem Inhalt und Form eins sind. Diesem Satze wurde oben auch im Allgemeinen durchaus nicht widersprochen, aber zugleich auch hinzugefügt, daß er in Beziehung auf das Denken des einzelnen Individuums eine Restriction erleide. Diese müssen wir nun näher in's Auge fassen. Das Denken des Individuums nämlich ist, wie gleichfalls schon angemerkt wurde, nicht das Denken schlechthin; selbst nicht das Denken einer Gemeinschaft, einer gewissen Zeit ist das Denken. Vielmehr sind diese beiden im Werden begriffen, und der absolute Gedanke ist für beide ein Jenseitiges. Als richtig erscheint, daß dieser absolute Gedanke oder der Gedanke in seiner Absolutheit eine nothwendige Annahme sei, wenn es überhaupt ein Denken und einen Gedanken gibt. Aber ebenso nothwendig ist auch die Annahme, daß er ein Jenseitiges sei für das Denken irgend eines Individuums oder irgend einer bestimmten Zeit, sofern dieses im Werden begriffen und einer steten Veränderung unterworfen ist, und wir haben hier auch nicht darüber zu entscheiden, ob dieser absolute Gedanke etwas hinter dem werdenden Gedanken zurück- oder vor ihm, in seiner Perspective liegendes, oder am Ende beides zugleich sei, da die

Entscheidung hierüber jedenfalls eine umfassendere metaphysische Untersuchung voraussetzt *).

Psychisch erfolgt für's Erste die Entstehung des geistigen Individuums dadurch, daß dieses zum Denken erregt, daß ihm ein Denkinhalt dargeboten wird, in welchem es sich setzt. So ist zwar allerdings das denkende Individuum seine eigne That, aber es muß auch demselben der Gedankeninhalt dargeboten, es muß dazu, sich selbst Inhalt zu geben, erregt werden, er ist für dasselbe ein Gegebenes. Dadurch kommt das denkende Individuum in einen Zusammenhang, es steht nicht für sich vereinzelt da und gerade der Act, wodurch es als Einzelnes verwirklicht wird, ist zugleich der, durch welchen es in den Zusammenhang kommt, und sein Sichsetzen ist zugleich ein Versetzen, und der Zusammenhang, in welchen es sich versetzt und durch welchen es erst sein Sichsetzen oder einfach sich gewinnt, erscheint damit als das Höhere gegenüber dem Individuum, dem dieses untergeordnet ist. Das Individuum hat in diesem Zusammenhang sich nicht nur selbst gefunden, sondern bewahrt auch allein in demselben sein Bestehen, indem es nur, sofern es eins ist mit diesem Zusammenhang, von ihm keine Negation erfährt. Da aber für's andere dieser Zusammenhang selbst nicht der absolute Gedanke, sondern im Werden begriffen, also relativ, unentwickelt, unvollkommen, selbst nur der Zustand einer Summe oder vermöge ihres Zusammenhangs einer Gemeinschaft von Individuen ist, so folgt daraus noch ein anderes Verhältniß des Individuums zu dem Gedanken-Zusammenhang. Dieser hat nicht ein absolutes Uebergewicht über jenes, sondern nur ein relatives, und das Individuum ebenso, sofern es nur einmal zum Sichsetzen gekommen ist, ein relatives Uebergewicht über den Zusammenhang. Dieß zeigt sich Folgendermaßen:

Das Individuum geht in die Bewegung, in die gemeinsame Bewegung, welche das Denken ist, ein, oder nimmt sie in sich auf und kommt, so weit es dieselbe in sich aufnimmt, in dersel-

*) Vergl. des Verf. Grundzüge der speculativen Kritik, 1844; insbesondere §. 64. 65. 67. 68 u. 74.

ben weiter. Dieses Weiterkommen ist aber nicht blos ein Weiterkommen des Individuums, sondern auch ein Weiterkommen des Denkens in dem Individuum, und so gewinnt auch in gewisser Beziehung das Individuum ein Uebergewicht über die Gemeinschaft. Das Individuum wird selbst das Organ, wodurch die Gemeinschaft sich weiter treibt.

Alle diese allgemeinen Sätze erleiden nun eine unmittelbare Anwendung auf das Verhältniß des kirchlichen Symbols zur freien Wissenschaft und zeigen uns die einfache Vermittlung beider. Das Symbol zuvörderst kann nicht der absolute Gedanke sein, und wo es als dieser angesehen wird, da ist freilich zum voraus die Vereinigung mit der freien Wissenschaft unmöglich gemacht, da bleibt nichts übrig, als eine Verneinung derselben. Allein eben die Voraussetzung, daß das Symbol der absolute Gedanke sei, ist auch völlig unrichtig. Sehen wir die Fortbildung des Symbols von dem apostolischen, ja von den wahrscheinlich noch hinter demselben zurückliegenden Anfängen der Symbolbildung bis zur Augsburgischen Confession und von dieser noch weiter bis zur Concordienformel *), so kann die Annahme einer solchen Absolutheit nur als eine Fiction, als eine Verwechslung der causa und des causatum erscheinen. Die Kirchenlehre ist selbst in einer Bewegung und zwar in einer solchen, die jedenfalls von dem Unbestimmtern zu dem Bestimmtern fortgeht, wie uns dieß z. B. was die erste Kirche anbelangt, in der interessanten Vergleichung der ältesten christlichen Symbole in einem Aufsatz der Studien der Würtembergischen Geistlichkeit von Pfarrer Stock (Bd. 17. H. 2.) recht anschaulich gemacht wird.

Um aber nun Kirchenlehre und Symbol noch weiter zu unterscheiden, so ist das letztere die in einer bestimmten Formel durch die Schrift fixirte Bewegung des gemeinsamen Gedankens. Gibt es einen gemeinsamen Gedanken, ist derselbe nicht blos fingirte Voraussetzung, so wird er es dadurch, daß er sich äussert, daß er gegenseitig mitgetheilt und empfangen wird. Wenn so sein

*) Vergl. Sartorius a. a. O. S. 31 ꝛc.

Wesen ein Hinüber- und Herüberwogen in den Seelen ist, so braucht er die Mittel dazu; er muß sich durch das Wort, und wenn dieß, auch durch die Schrift als gemeinsamer darstellen lassen. So ist also das Symbol das Gemälde eines Flusses, Fixirung, aber fixe Darstellung einer Bewegung. Dieß Gemälde, die Formel ist nur dann treu, wenn sie das Moment der Bewegung in sich aufgenommen hat, so wie dieß z. B. die Symbole der protestantischen Kirche in dem Grundsatze von der Uebereinstimmung der Kirchenlehre mit der heiligen Schrift aufgenommen haben. Freilich ist es auch nicht gleichgültig oder zufällig, in welchem Zeitpunkt die Bewegung so im Gemälde fixirt wird. Es ist nur dann möglich, wenn wirklich Glaubensbewegung vorhanden ist, wenn wirklich der Gedanke seine Bestimmungen gruppirt hat, wenn wirklich Bestimmungen vorhanden sind und diese sich in ihre organische Einheit zusammengefaßt haben. Dieß wäre das objective Erforderniß, zu welchem auch noch das subjective hinzukommt, daß diese Gruppirung in recht Vielen wirklich, daß sie als eine Gemeinschaft sei, und die Vielen in ihr die Gemeinschaft haben. Die Verwechslung des Symbols mit dem absoluten Gedanken kann auf diese Weise wohl leicht stattfinden, aber natürlich in ihrer Unwahrheit nur zum Schaden der Entwicklung, die dadurch aufgehalten wird, und sie läßt sich eben nur dadurch erklären, daß die Einheit der Bewegung des gemeinsamen Gedankens nichts andres sucht, kein andres Ziel hat, als eben ihn, den absoluten Gedanken, von nichts anderm ausgeht, veranlaßt, also im Ganzen von nichts anderm getragen wird, als von dem absoluten Gedanken.

Die Kirchenlehre, wie sie im Symbol aufgefaßt wird, ist also nichts anderes als die Gemeinschaft des Gedankens, wie wir sie oben kennen gelernt haben, die Gemeinschaft, welche als solche über dem Individuum steht. Das Individuum muß sich der Gemeinschaft unterwerfen, und unterwirft es sich derselben nicht, so bringt es dadurch nur sich selbst Schaden, es depotenzirt sich, es setzt sich aus dem Besitz des geistigen Guts, welches durchaus nur das allein mit sich einige und darum gemeinsame Denken ist.

Es hat den Grund verloren, auf welchem es für seine geistige Existenz Anerkennung erwarten kann von allen denjenigen, welche in dem gemeinsamen Gedanken positiv zusammenkommen und selbst von denen, welche in diesem Gedanken wenigstens ihren Gegensatz erkennen. Der wahre Gedanke ist, sagen wir, der mit sich einige und darum in jedem identische, und wenn also irgend ein Individuum seine Selbstständigkeit ausserhalb dieses Gedankens haben wollte, so wäre es soviel, als ob es sein Sein ausserhalb der Wahrheit haben wollte. So muß also das Symbol die gemeinsame Wurzel sein, auf welcher aller Einzelnen geistiges Leben erwächst, das gemeinsame Capital, das jeder Einzelne ganz haben kann, und in dessen Besitz er sich setzen muß, wenn er überhaupt etwas haben und gelten will. So können wir sagen, daß es denen ein Ernst sei mit dem Denken, die sich fest an das Symbol halten, daß es ihnen kein subjectives Spielzeug sei, mit welchem sie sich die Zeit vertreiben, daß sie ganz die richtige Stellung zur Wahrheit und in ihr die eigne Selbstständigkeit gefunden haben.

Die Selbstständigkeit, gerade das ist es aber, wofür man Gefahr träumt in dem treuen Festhalten an dem Symbol. Nach dem, was wir bis jetzt in dieser Beziehung erwogen haben, wird man schon nicht mehr viel von dieser Gefahr fürchten. Sie wäre zu fürchten, wenn nicht das Individuum, gerade je mehr es theilnimmt an dem gemeinsamen Gedanken, je mehr es sich in eins setzt mit ihm, um desto mehr auch ein integrirender Theil würde der gemeinsamen Bewegung. Sein individuelles Denken fördert das gemeinsame Denken, und fördert es um so mehr, je mehr es diesem gemeinsamen selbst immanent ist, und zwar in der doppelten Weise, etwas zu dem gemeinsamen Gedanken hinzuzuthun, ihn concreter auszubilden, oder sich gegen seinen Gegensatz bestimmter zu setzen, seine Negation grundmäßiger zu negiren. Es ist hiermit zugleich gesagt, daß dieß Beides nicht in äusserlicher, mechanischer Weise durch Abschneiden des Einen oder durch Addiren des Andern geschieht. Gerade das mechanische Verfahren ist es, durch welches eine falsche Stellung zum Symbol, eine

falsche Behandlung desselben erzeugt wird. So hat z. B. der vulgäre Rationalismus mechanisch abgeschnitten von dem Symbol und seine Eigenthümlichkeit besteht in diesem Mechanismus. Auf der andern Seite setzen in dieser mechanischen Weise manche schwärmerische Secten zu dem Symbol hinzu, und beide in ihrer Weise fördern so weder ihre Selbstständigkeit, noch die Bewegung des Symbols. Sie vernichten vielmehr die erste, und machen das zweite stabil. Die wahre Förderung der Bewegung des Symbols durch das Individuum geschieht vielmehr in der Art, daß der einzelne Denkende das, was er durch sein Denken als Fortentwicklung des gemeinsamen Gedankens, sei es in positiver oder negativer Weise, findet, daß er dieß äussert und hiermit der gemeinsamen Bewegung des Denkens anvertraut, und erwartet, ob sein Beitrag von der Art sei, daß ihm der gemeinsame Gedanke sich assimilirt oder ihn ausstößt. Dabei ist er weit entfernt sich von dem Symbol loszusagen; er hält dasselbe vielmehr bis zum Ausgange jenes ausstoßenden oder assimilirenden kritischen Processes fest, wodurch die Probe über sein individuelles Denken gemacht wird. Er ist weit entfernt von jener Afterkritik, die in dem individuellen Denken als solchem den wahren Gedanken, den Maaßstab zu haben meint, an welchem jedes gemeinsame Denken zu messen sei. Bliebe vielmehr sein Denken nur individuell und könnte es nicht zur Bestimmung des gemeinsamen Gedankens, zur Vermittlung mit ihm sich erheben, so wäre es eben damit keine wahre Gedankenbestimmung, indem eben das Denken und das mit sich einige und darum gemeinsame ist. Hat das individuelle Denken die Energie, sich zur Bestimmung des Gemeinsamen zu erheben, so wird dadurch die gemeinsame Gedankenbewegung gefördert, und die individuelle Selbstständigkeit zugleich befestigt.

Das Individuum hält fest, sage ich, an dem Symbol, an dem gemeinsamen Gedanken, wenn es auch momentan im Forschen ein nicht mit ihm vereinbares Resultat gewonnen hat, und es thut dieß eben aus kritischer Rücksicht auf das Verhältniß seines Denkens zu dem allgemeinen Gedanken. Denn sein Denken

ist doch jedenfalls nur ein Bruchstück, eine Rhapsodie des allgemeinen Gedankens. Es würde dieser subjective Gedanke nur dann das Recht haben den gemeinsamen Gedanken zu negiren, wenn er, der subjective Gedanke, der vollendete Gedanke, das System wäre, und wenn er auch als solcher noch Grund fände zum Gegensatz gegen den gemeinsamen Gedanken, und nicht in der Identität mit ihm aufginge. Dann allerdings wäre der subjective Gedanke das allein Berechtigte und gegenüber von ihm stünde der gemeinsame Gedanke als das Unberechtigte. So lange aber das subjective Denken es zwar zu einer gewissen Gedankenfolge bringt, aber eben nur zu einer gewissen, eine gewisse Zahl von Gedanken zusammenfügt, die entweder nicht ohne Voraussetzung ist oder nicht als vollendet oder vielleicht in beider Beziehung nicht als umfassend angesehen werden kann, so muß immer als das Mächtigere, als das wenigstens vorläufig Berechtigte der gemeinsame Gedanke feststehen und das denkende Individuum nur in ihm selbst sein Feststehen haben.

Ist aber auch nur möglich, so könnte man fragen, daß ein Individuum einen ihm fremden Gedanken festhalte im Widerspruche mit einem, den es selbst gefunden hat, der sein eigen ist? Ja, wenn jener gemeinsame Gedanke wirklich ein fremder wäre, wenn er nicht der wäre, in welchem das Individuum selbst seine Affirmation hätte, dann wäre allerdings ein solches Festhalten nicht möglich. Allein gerade weil das Individuum sich selbst, sein Ich mit einer jeden Gedankenreihe identificiren kann, und um so mehr zu identificiren geneigt sein wird, je mehr es in ihm seine Affirmation zu gewinnen gewiß ist; gerade wenn und insoweit es auf der andern Seite erkennt, daß sein Denken eben je mehr es wahres Denken ist, nicht *sein*, des Individuums Denken, sondern nur das mit sich identische Denken sei, je mehr das Individuum sein Denken zu einem solchen wirklichen Denken macht, das nicht bloß subjectives Meinen, nicht bloß ein einzelnes Urtheil ist, welches zu seinen Prämissen nur die Empfindung des Individuums hat, je mehr das Denken wirklich von der Individualität losgebunden ist, um so mehr wird das Individuum auch geneigt sein,

es von sich zu entlassen und es der kritischen Vermittlung mit der Bewegung des allgemeinen Denkens anzuvertrauen. Wie Asmus sagt, daß eine verwünschte Kluft befestigt sei zwischen Ideen und Empfindungen, so muß man auch es ebensogut umdrehen und sagen können, es sei eine Kluft zwischen Empfindungen und Ideen. Ist es schwer, daß von der Empfindung zur Idee übergegangen werde, von der Einzelnheit des Urtheils abgebrochen und dasselbe in seine Allgemeinheit versenkt werde, so muß es ebenso schwer sein, die Idee der Empfindung, die Allgemeinheit des Gedankens seiner Einzelnheit aufzuopfern.

Die Selbstständigkeit, die nun in der Einheit mit dem gemeinsamen Gedanken besteht, hat also ganz wohl neben der vollständigsten Freiheit des Individuums ihre Stelle, und das kirchliche Symbol ist nicht getrennt von der freien Wissenschaft, sondern das eine ist im andern und zwar so, daß das eine nichts absolut Stehendes, das andere nichts absolut Flüssiges sein kann.

So werden auch die Protestanten ihr Symbol nicht als etwas für alle Zeit Fertiges ansehen, da es ja selbst die Form des in der Zeit sich bewegenden Gedankens hat, allein eine andere Frage wäre es, wann und wie zur Änderung der symbolischen Schriften könne geschritten werden? Und hier weisen wir zurück auf das schon früher über die Bedeutung des Symbols Gesagte, um es noch mit einigen Sätzen zu ergänzen. Symbole werden nicht gemacht, sondern sie machen sich selbst, sofern sie das Zeugniß einer vorhandenen gemeinsamen bestimmten Gedankenform sind. Wo es daran fehlt, da wird auch alle Mühe kein Symbol zu Stande bringen, und es gehört wohl zu dem Wunderlichsten, was unsere Zeit versucht hat, da man vor einigen Jahren von einer gewissen Seite her ernstlich darauf zu denken schien, die bisherigen Symbole abzuschätzen und andere zu machen, recht in der Weise, wie man alte silberreiche Münzen einschmelzt, um rothwangige Dreier daraus zu prägen. Nicht gerade eine Zeit des logisch ausgebildeten Begriffs ist erforderlich oder auch nur geeignet zu einer fortbildenden Änderung des Symbols, sondern nothwendig, unerläßlich dazu ist vielmehr eine Energie der Negation

alles blos subjectiven Denkens, Meinens, eine dadurch bedingte Erhebung des religiösen Gefühls und zwar dieses Gefühls zu einer genau bestimmten Position des Gedankens, mit einem Worte ein Zustand der Begeisterung ist unerläßlich, und zwar nicht der wilden schwärmerischen, sondern der reinen und klaren, die selbst das Zeugniß der Immanenz der Idee *), um mit Platon zu reden, eine Gabe der Aphrodite, nicht der *πάνδημος*, sondern der *οὐράνιος* ist. Hiermit geht es nun so zu, daß die Angehörigen einer Zeit, sei es durch eine mehr praktische oder durch eine mehr wissenschaftliche Dialektik, zum Bewußtsein der Nichtigkeit ihres geistigen Gehalts gebracht werden, daß sie das Leere, Abgestorbene, Ungeistige der ihnen geltenden Bestimmungen des Lebens erkennen. Auf diese Weise treibt dann dieses Innewerden der eigenen momentanen Negativität, die festen Positionen des Geistes der Geschichte zu suchen, sich an sie innig anzuschließen, sich mit ihnen zu identificiren und auf diese Weise selbst eine feste substantielle Gestalt in der Geschichte zu gewinnen. Diese positive Gestalt, sofern sie Geist ist, sucht natürlich den Ausdruck, die Mittheilung und Fixirung in Wort und Schrift und auf diese Weise entsteht dann das Symbol ungesucht. Von welcher Art, von welchem Inhalt dieses Symbol hauptsächlich sein werde, dieß kommt darauf an, von welcher Seite den Angehörigen einer Zeit ihre geistige Negativität nahe gebracht wird. So entstand gegenüber der Leerheit des heidnischen und der Abgestorbenheit des jüdischen Cultus das apostolische Symbolum, als der präcise Ausdruck der Belebung des menschlichen Bewußtseins durch die Vereinigung mit der jener Leerheit und Leblosigkeit gegenüberstehenden Position des Geistes der Geschichte. So entstanden gegenüber dem wissenschaftlichen Formalismus der Scholastik und dem praktischen Formalismus des opus operatum die Symbole der Reformation. Je mehr geistige Leerheit in dem opus operatum der damaligen Zeit war, um so mehr

---

*) Wem es darum zu thun ist, sich genauer zu orientiren, welchen Werth hier dieses Wort und die damit zusammenhängenden haben, den möchte der Verf. bitten, in seiner speculativen Kritik besonders die §§. 58. u. 70. nachzusehen.

geistige Lebens-Innigkeit in der Rechtfertigung durch den Glauben, in welcher Hauptbestimmung des reformatorischen Symbols das Bewußtsein der Reformationszeit nachdrücklich kund that, wohin es die ganze Wucht seiner Position verlegte. Wir werden auch nicht sagen, daß eine Uebermacht der wissenschaftlichen Dialektik sich in Luther kund gegeben, und selbst die feinsten Distinctionen z. B. in seiner Abendmahls-Lehre sind weit weniger als Resultat wissenschaftlicher Forschung, sondern vielmehr als Sache seines, wenn wir so sagen dürfen, unter den herrschenden Gegensätzen die innigste Concretion fein herausfühlenden Tacts anzusehen. Durch diese positive Lebens-Erregung kam in Luther eine Fortbildung des gemeinsamen Gedankens, der kirchlichen Lehre, zu Tag, der Assimilations-Proceß dessen, was er zunächst als seinen eigenen Gedanken ausgesprochen hatte, ging daher ausserordentlich schnell. Er hatte wirklich aus der Seele seiner Zeit herausgeredet, und redete darum auch in sie hinein; es war wirklich der gemeinschaftliche Gedanke, der in ihm sich gruppirt und eine neue gemeinsame Position gewonnen hatte, und zwar eine Position für immer, und eine wahre, sofern eben in derselben das Moment der Bewegung mit aufgenommen war. Auf ihr steht daher mit Recht unsere geistige Gemeinschaft, bis es ihr gelingt, eine weitere Position zu gewinnen, durch welche, wie Sartorius (a. a. O. S. 33) so richtig bemerkt, das alte Symbol nicht „abgeschafft", sondern fortgebildet wird, „fortwächst".

Aber wie ist es nun in unserer Zeit? Jedermann wird bei einem auch nur oberflächlichen Blick sehen, daß sie nicht die plastische Kraft in sich habe, um Symbole zu bilden, nicht die geniale Einigkeit, um an der Kirchenlehre etwas zu ändern. Man spricht zwar vom Cultus des Genius, der allein noch dem geistigen Fortschritte unserer Zeit angemessen sei; allein es ist, als ob man dieß zum Hohne ausspräche, und es kann wenigstens nicht leicht eine unwillkürlich größere Ironie geben, als diese. Denn einem wirklichen Cultus des Genius müßte doch die vollste Anerkennung des gemeinsamen Gedankens, und zwar nicht blos seiner allgemeinsten und ärmsten Kategorieen, was ja nicht der Gedanke, sondern nur

einzelne Rudimente desselben wären, sondern des formirten concreten Gedankens, die bereitwilligste Hingabe der spröden Individualität an den Inhalt des gemeinsamen Gedankens nicht fehlen. Aber wo ist von diesem Allen auch nur eine Spur gerade da zu finden, wo der Cultus des Genius proclamirt wird, wo findet sich nicht von allem diesem das gerade Gegentheil in einer eigensinnig zähen Subjectivität und in einer auf sie gestützten zersetzenden Kritik, die nicht eine einzige Position mehr übrig zu lassen geneigt scheint? Zwar wäre keine Philosophie geschickter zur Anerkennung des gemeinsamen Gedankens, als diejenige, welche die Bewegung aller Geister nur als die Bewegung Eines Geistes auffaßt, als die, welche einen bestimmten Fortschritt dieses einen Geistes in der compact zusammenhängenden Thätigkeit der Individuen sucht. Macht sie aber diese Einheit zu einer blos negativen Einheit, räumt sie so sehr auf unter allen Positionen des gemeinsamen Gedankens, daß ihr nur noch die formellen Bestimmungen der aufräumenden Thätigkeit übrig bleiben, so bringt sie freilich damit auch das Individuum, das nur in der allgemeinen Bewegung sein Bestehen hat, nach seinem wahren, wesentlichen Gehalt in Gefahr. Sein Bestehen und Leben, das Bestehen und Leben des Individuums, wird nur noch eine Sache der Laune des Zufalls; in so weit ihm aller wesentliche Inhalt genommen, insofern es ausserhalb alles Wesens gesetzt wird, so wird es auch von allem Wesen emancipirt. Und so kann allerdings die Spitze, in welche diese destructiven Bestrebungen auslaufen, ihre letzte praktische Frucht nur die ausschweifendste Willkür der Individuen, die sich durch keinen idealen Gehalt mehr, um so zu sagen, disciplinirt wissen, werden. Allein dieß ist nur der Anfang des Endes, nur der falsche Ausgang der jetzigen Bewegung, der wahre Gewinn wird vielmehr werden, daß das Individuum der Nichtigkeit, die ihm für sich eigen ist, so praktisch, wie zuvor dialektisch, inne werde, daß es seine Position, die es nicht in sich hat, in seiner Voraussetzung suche. Diese Voraussetzung ist allerdings der gemeinsame Gedanke, aber dieser nicht als abstracte logische Kategorie, sondern in dem Pleroma der concretesten Gestalt, in einer

absoluten Persönlichkeit. Ist die wahre Welt eine Welt von Individuen, nicht von abstracten Kategorien, die ja selbst für sich keinen Sinn haben, sondern ihn erst erhalten in ihrer Concretion zu einer Individualität, so findet alle individualisirende Bewegung nur in dieser absoluten Persönlichkeit ihr Ziel, ihre Befriedigung, wie sie in ihr die einzige Voraussetzung hat. So wird das Individuum in seiner Zersetzung durch die speculative Kritik getrieben sich zu negiren, d. i. zu versetzen in seine Position, seine Wesentlichkeit wahrhaft durch den Cultus des Genius zu suchen. Wenn dieß der Fall ist, wenn dieser Weg mit aller Energie der Selbst-Erkenntniß eingeschlagen wird, dann erst wird auch die Zeit kommen, wo man nicht darauf denkt, das Symbol zu ändern, sondern wo dasselbe, das ja das Moment der Bewegung in sich hat, in seiner eigenen plastischen Kraft sich selbst fortbildet und reicher entfaltet.

Ueber Krause's Philosophie.

Von

Prof. Dr. Lindemann in Solothurn.

Ich habe schon in meiner „übersichtlichen Darstellung des Lebens und der Wissenschaftslehre C. Chr. Fr. Krause's und dessen Standpunktes zur Freimaurerbrüderschaft" (München 1839), wie Dr. v. Leonhardi, vornehmlich in seinem Vorberichte zu Kr's „Philosophie der Geschichte (1843)" auf einzelne Ursachen hingewiesen, die dem ausgebreiteten Bekanntwerden des so tiefsinnigen als gottinnigen Kr.schen Systems entgegenstanden. Dahin lassen sich im Allgemeinen rechnen:

1) die zahlreichen Verfolgungen, welche Kr. von einem Theile altgläubiger Freimaurer wegen seiner „drei ältesten Kunsturkunden der Freimaurerbrüderschaft" zu erdulden hatte.

2) Großentheils in Folge davon der Mangel einer entsprechenden Stellung an einer der Hochschulen unsers großen Vaterlandes; indem er, ungeachtet seiner in verschiedenen Lebensperioden vorgenommenen Habilitation, in Jena (1802—1804), in Berlin (1814 u. 1815), in Göttingen (1823—1830), und ungeachtet der Einreichung mehrer Abhandlungen an die Münchner Akademie (1831), nicht einmal zur ausserordentlichen Professur gelangen konnte. Ja als Fürst v. Wallerstein den auch in München unschuldig verfolgten Weisen nicht nur schützte, sondern ihn wirklich für die Münchner Hochschule gewinnen wollte, indem dieser insbesonders durch die Philosophen Fr. v. Bader, Meilinger und Rixner kräftig empfohlen wurde: da scheiterte die Anstellung, — wer hätte dieses glauben können? — an v.

Schelling's Erklärung, die Münchner Universität wäre ein geschlossenes Ganze, in das man keine neuen Elemente aufnehmen dürfe. Gelegentlich bemerkt dürfte dieses wohl der sprechendste Beweis gegen die ungegründete Behauptung jener Geschichtschreiber der Philosophie sein, die Kr. in summarischer Kürze den eigentlichen Schülern v. Schelling's anreihen. Wie ganz anders würde wohl die Kr'sche Philosophie sich ausgebreitet und in's Leben eingegriffen haben, wenn ihr Urheber im Jahre 1814, wie er wirklich im Vorschlage war *), als Fichte's Nachfolger an die Berliner Hochschule ernannt worden wäre. Dadurch, daß damals einige seiner freimaurerischen Gegner die Ernennung noch im königl. Kabinette hintertrieben, hat sich diese begeisternde Philosophie bis zu dieser Stunde auf keiner deutschen Hochschule eine Stellung verschaffen können. Wie ganz anders möchte es wohl mit der Ausbreitung der Hegel'schen Philosophie stehen, wenn Hegel zu Heidelberg geblieben wäre, und Kr. in Berlin gelehrt hätte!

3) Die persönliche Bescheidenheit Kr.'s, die jede Art Effectmacherei verschmähte, sich vornehmlich durch ponirende und affirmirende Grundsätze eine größere Geltung zu verschaffen suchte, nicht aber durch negirende Angriffe auf das Bestehende, durch welches Mittel z. B. L. Feuerbach auch ausserhalb der akademischen Stellung ein größeres Publicum erlangt hat.

4) Der Tiefsinn und organische Zusammenhang seines Systems, das studirt, und nicht etwa blos zur Unterhaltung und aus Neugierde, oder weil es länger nicht mehr ignorirt werden kann, gelesen werden soll. War es ja grade die Ansicht der Mehrzahl der Studenten, während Kr.'s Vorlesungen an der Göttinger Hochschule, daß diese zum Hören „zu wissenschaftlich wären, um ihrer Gründlichkeit willen eine zu große Aufmerksamkeit in Anspruch nähmen, und wegen ihres strengen Zusammenhanges einen ununterbrochenen Besuch erforderten". Sagt ja Kr. selbst in der Vorrede S. XV seiner „Grundwahrheiten der Wissen-

*) (?) Anm. der Redaction.

schaft", daß das Verstehen seiner Lehre nicht leicht, das Lesen derselben eine Arbeit sei, welche ernstes Nachdenken und eine Ausdauer voraussetze, die nur von reiner Begeisterung und Liebe für die Wahrheit erwartet werden könne. Fast alle bisher aufgetretene gegnerische Beurtheiler des Kr.schen Systemes sind über die Lehre von Gott und die Kategorieen in Unklarheit geblieben; sie machen daher öfters Voraussetzungen, die in Kr. nicht vorhanden waren, und daraus entstammen die ungegründeten Vorwürfe des Formalismus und Pantheismus, deren Einseitigkeiten Niemand mehr bekämpfte, als Kr. selbst. Man hat zwar auch die sprachliche Darstellungsform Kr.'s als ein Hinderniß gegen die allgemeine Ausbreitung seiner Lehre angegeben; man übersah indeß dabei, daß Kr.'s Schriften von 1802—1811, welche schon seine Grundlehren im Allgemeinen enthalten, in dem gewöhnlichen philosophischen Sprachgebrauche geschrieben sind; daß jeder tiefere Forscher seine eigenthümliche Darstellungsform hat, die aber nicht von dem Studium seiner Werke abschrecken darf. Diesen wenig bedeutenden Einwurf hat bereits der außer der Schule stehende Frauenstädt in N. 153 Jahrg. 1841 der Halle'schen Jahrbücher in ff. Worten abgewiesen: „Wie kommt es doch, daß diese Philosophie, auf welche die deutsche Nation nicht minder stolz zu sein hat, als auf die mit ihr aus gleicher Wurzel stammende, auf dem Boden des Absoluten gewachsene Schelling'sche und Hegel'sche Philosophie, die sie in mancher Hinsicht sogar überragt, dennoch so wenig Anklang und Verbreitung unter den Zeitgenossen gefunden, obgleich ihr Begründer sie von 1802—1829 in 24 Druckschriften auseinandergelegt und außerdem mündlich vom Katheder herab gelehrt hat? Wem gereicht hier die Nichtbeachtung zum Vorwurf, der Nation oder dem Philosophen? Läugnen läßt sich nicht, daß Kr. durch seine Sprachneuerung und wunderliche Terminologie seinen Schriften und Vorträgen etwas Abstoßendes gegeben: aber die Schwierigkeit der Terminologie allein kann kein zureichender Grund sein, ein großes bedeutendes System zu ignoriren. Haben sich doch die Deutschen durch die ebenso wunderliche und fast noch schwierigere Terminologie eines Kant, Hegel

und schon vor beiden eines Böhme durchgearbeitet, und reizt doch überall ein gediegener nahrhafter Kern, die rauhe Schaale durchzubrechen. Hat aber etwa die Kr.sche Philosophie keinen solchen? Sie hat ihn nicht minder als die genannten Philosophieen, Krause ist nicht minder tief und speculativ als Schelling und Hegel". Übrigens ist wohl in Ansehung der Sprachneuerungen Kr's das Urtheil unbefangener deutscher Sprachforscher ebensosehr zu berücksichtigen, als das der Philosophen; so erkennt Maßmann an, daß durch den Versuch eines reindeutschen Sprachgebrauches die aus den Fremdwörtern hervorgegangene Begriffsverwirrung verdrängt, das Denken dadurch ein ursprünglicheres werde, und die Wissenschaft selbst gewinne. Auch Pott hebt in dem Vorberichte zu seinen „etymologischen Forschungen" S. XVIII, worin er das Verdienst neuerer Philosophen um die deutsche Sprache und Sprachwissenschaft bespricht, insbesonders Kr.'s Verdienst hervor, während er Schelling und Hegel tadelt. „Der Philosoph Kr., sagt er, hat selbst sehr tiefsinnige Untersuchungen über Sprache, theils im Allgemeinen, theils über die deutsche, und ganz vorzüglich rücksichtlich ihrer Bildungsfähigkeit zum Behufe des Aufbaues philosophischer Wissenschaft angestellt, auch in mehren seiner Werke vollendete Muster einer ächt deutschen philosophischen Kunstsprache hinterlassen".

Die drei ersten der oben angeführten Hindernisse, welche der schnellern Ausbreitung der Kr.schen Lehren im Wege standen, waren mehr an die Persönlichkeit Kr.'s geknüpft, und mußten darum mit seinem Tode ihre Geltung verlieren; das vierte wird jedoch ein zu allen Zeiten bestehendes sein. Aus diesem Grunde, und weil fast alle gegnerische Beurtheiler des Kr.schen Systemes mehr oder minder über seine Grundlehren in Unklarheit scheinen, halte ich mich verpflichtet, dasselbe hier einer Besprechung zu unterwerfen. Weil ich aber im Verlaufe derselben auf die gegnerischen Behauptungen hauptsächlich Rücksicht nehmen werde, so scheint es mir zweckdienlich, einiges Geschichtliche über die Anerkennung und Bekämpfung desselben voranzuschicken.

Durch die Schriften des Hrn. Prof. Dr. Ahrens (in Brüs-

sel), insbesondere durch dessen „*droit naturel*“ das zweimal in's Italienische, dann in's Spanische übersetzt wurde, in Pernambuco als Lehrbuch benützt, und an der Lausanner Akademie eindringend empfohlen wird, sind die Grundlagen der Kr.schen Rechtstheorie, die aus seinem Systeme sich ergiebt, den romanischen Völkern zugänglich geworden. Professor Altmeyer in Brüssel machte in seinem „*cours de philosophie de l'histoire*“ mit Kr.'s Biologie oder Lebensgesetzlehre näher bekannt. Prof. Bouchitté zu Versailles, dessen „*Histoire des preuves de l'existence de Dieu,* 1841“ einstimmig in die Annalen der französischen Akademie aufgenommen wurde, erkennt Kr.'s analytische Anleitung zur Gotterkenntniß als die vollendetste an. Tiberghien's (eines Schülers von Ahrens) gekrönte und auf Staatskosten gedruckte Preisschrift „*Essai théorétique et historique sur la génération des connaissances humaines,* 2. Tom. 1844“ strebt die Kr.schen Grundlehren im Vergleich mit den älteren und neueren Systemen als die vollendetsten und befriedigendsten nachzuweisen. Über die hohe Bedeutung der Kr.schen Philosophie auch in socialer Hinsicht hat Pascal Duprat in der Revue independante (Bd. XII. 1. Lief., XIII. 4. Lief. und XIV. 1. Lief.) die Franzosen aufmerksam gemacht. Ahrens „*cours de Psychologie*“ ist nun auch in's Holländische übersetzt worden; Herr Del Rio, Professor der Philosophie in Madrid kam auf Ahrens Empfehlung nach Heidelberg und weilte daselbst ein Jahr, um durch Dr. v. Leonhardi tiefer in den Geist des Kr.schen Systemes eingeführt zu werden.

Außer den Bestrebungen der wenigen thätigen Schüler Kr.'s für eine größere Anerkennung seiner Lehren in Deutschland sind noch anzuführen die warmen Empfehlungen von Bahr's in N. 28. J. 1835 der Mitternachtszeitung, die Recensionen Mönnich's in N. 54. u. 55. J. 1835, und in N. 33. u. 34. J. 1838, und die oben angeführte Frauenstädt'sche Kritik in N. 153 — 155. J. 1841 in den Halle'schen Jahrbüchern. Prof. Dr. Reiff hat in seiner Abhandlung über Kr.s Philosophie, im Februarheft des J. 1845 S. 105—184 der Jahrbücher der Gegenwart, so wie Dr. Noack im Juliheft S. 572 die Bedeutsamkeit

des Kr.schen Systemes anerkannt, obwohl ersterer auch das ganze System zu bestreiten suchte. Auch der verehrte Redactor dieser philosophischen Zeitschrift hat im 10. Bande derselben S. 278 u. 279 erklärt: Kr. sei in seiner Art ebenso systematisch und berechtigt, dabei ebenso selbständig und eigenthümlich über den Schelling'schen Standpunkt hinausgeschritten als Hegel; ja er reiche seiner Überzeugung nach in wesentlichen Punkten noch neben ihm in die Gegenwart hinaus. Und in seiner geistreichen Schrift „Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie S. 232, sowie in den „Grundzügen zum Systeme der Philosophie" S. 279 hält Herr Prof. Dr. Fichte die Eintheilung in den analytischen und synthetischen Theil in Kr.s System der besondern Auszeichnung werth. In den Geschichtbüchern der Philosophie findet man meist Kr. im Vorübergehen als der Schelling'schen Schule angehörig erwähnt, oder vielfach mit keinem Worte. Eine rühmliche Ausnahme davon macht Reinhold's dritte Auflage der „Geschichte der Philosophie", welche im II. Bde S. 454—505 die Grundlehren des Kr.schen Systemes im Ganzen sehr richtig und bündig mittheilt.

Während indeß die oben angeführten französischen Schriften, dann Bahrs und Mönnich's Anzeigen das Kr.sche Wissenschaftsystem als eine Sonne am geistigen Himmel begrüßen, und der Hauptsache nach mit Kr.'s Lehren einverstanden sind, erkennen wohl Frauenstädt, die Berliner literarische Zeitung N. 64. J. 1843, Reiff und Reinhold demselben eine tiefere Bedeutsamkeit zu, bestreiten jedoch das ganze System als unhaltbar. Bei Frauenstädt und Reiff scheint die Übereinstimmung vieler wesentlichen Lehren dieser Philosophie mit dem Christenthume zum besondern Vorwurfe gemacht zu werden, während die literarische Zeitung diese Lehren nicht christlich genug findet. Frauenstädt und Reinhold suchen die Grundlage des Fehlers der Kr.schen Philosophie in ihrer Methode, insbesondere in dem Denkgesetze der Thesis, Antithesis und Synthesis, welchen Fehler Kr. mit Hegel und Schleiermacher gemeinsam habe. Nach Reiff S. 118—121 am angef. Orte, ist die Kr.sche Lehre nur aus der

Jacobi'schen Glaubensphilosophie erklärbar; gemäß S. 124 „begegnet uns in diesem Systeme ein durchaus formalistisches Denken, welches denselben einfachen Begriff des Unbedingten immer wieder in andere Worte faßt, und damit ein System von Kategorieen zu geben behauptet". Nach S. 142 ꝛc. ist dieses System pantheistisch, ein Vorwurf, den auch das Repertorium für katholisches Leben ꝛc. v. Besnard in München (N. 41—43. J. 1841) der Kr.schen wie aller neueren Philosophie gemacht hat. Nach S. 146 der Reiff'schen Abhandlung ist der wahre Inhalt dieser absoluten Philosophie und ihre wahre Genesis „das Umschlagen des subjectiven Standpunktes in den absoluten". Auch hat Reiff mit Frauenstädt und Reinhold gemeinsam, daß er den im Kr.schen Systeme so wichtigen Unterschied der Einheit, Ureinheit und Vereinheit nicht scharf genug auffaßte, sondern die Einheit und Vereinheit, wie dieses auch bei Hegel und Anderen geschieht, fast durchgängig verwechselt, darum beide Kategorieen gleichsetzt, was nothwendig das Verständniß dieses Systemes erschweren und in Mißverständnisse stürzen muß. Ohne Festhaltung dieses wichtigen Unterschiedes benannter drei Kategorien ist das Kr.sche System in seinen Grundlehren fast unverständlich!

Reinhold faßt im Allgemeinen die tiefe Bedeutung des Kr.schen Systems im Verhältnisse zu den übrigen neuzeutigen Systemen sehr richtig auf; so namentlich S. 492 am angef. Orte, daß die Lehre Kr.s in dem ihr angehörigen Verhältnisse zu dem frühern Schelling'schen Identitätssystem „unbestreitbar den Rang einer höhern Entwickelungsstufe" einnehme. Auch das ganze Streben Kr.'s wird von ihm als das Richtige anerkannt, indem er S. 494 sagt: „das Ziel, dem Kr. mit unverkennbarem Talente und innerem Berufe, mit unermüdlichem Eifer und Fleiß seines im Dienste der Wissenschaft und der Wahrheit rastlos thätigen und doch durch äußere Erfolge so wenig belohnten Lebens, und mit den Hülfsmitteln einer ausgezeichneten Gelehrsamkeit entgegenstrebte, war das entschieden rechte, den Anforderungen unserer Zeit entsprechende und objectiv gültige: durch Überwindung eben-

sowohl des Pantheismus, wie des Dualismus und Monismus, und durch Erhebung der Betrachtung nicht weniger über die Unzulänglichkeit des die Bedeutung der Erfahrung verkennenden Rationalismus, als über die Beschränktheit des die Speculation verläugnenden Empirismus, den allseitigen Standort des ächten Idealrealismus und des speculativen Theismus einzunehmen, und denselben in einem vollständig ausgeführten Systeme geltend zu machen". — Von diesem Ziele, meint Reinhold, sei jedoch Kr. durch die fehlerhafte Methode der Setzung, Entgegensetzung und Vereinsetzung abgehalten worden; insbesondere durch die „Verwechselung der logisch formalen Kategorieen, in welchen die subjectiv allgemeinen, in der Urtheilsform sich concentrirenden Weisen unsers denkenden Vorstellens ausgedrückt, mit den metaphysischen Kategorieen, d. h. mit den universellen Erkenntnißbegriffen, in denen die objectiven Bestimmungen des allumfassenden Causalzusammenhanges der Wirklichkeit von unserer vernünftigen Anerkennung erfaßt werden". Dieser Vorwurf ist, wie man sieht, dem von Reiff, wonach bei Kr. „ein Umschlagen des subjectiven Standpunktes in den absoluten" stattfinden soll, verwandt. Zu diesen logisch formalen Kategorieen gehört nun nach Reinhold die des Gegensatzes; der logische Gegensatz sei aber nichts anderes, als eine subjective Form unsers Vorstellens, eine von der objectiven Erkenntnißform sich durchaus unterscheidende logische Denkform, die sich durch alle unsere Vorstellungen hindurchziehe, und immer je zwei oder mehre aus einem bestimmten Gesichtspunkte als einander entgegengesetzt erscheinen lasse. Nach S. 500 sind Kr.'s Grundansichten, weil er das Gesetz der Thesis, Antithesis und Synthesis auf Ich, Natur, Menschheit und Gott anwende, „mit einer characterischen Unzulänglichkeit und Verkehrtheit behaftet". Daß in dem Menschen Geist und Leib einander entgegengesetzte, dann als nebengeordnete Bestandtheile der menschlichen Wesenheit mit einander verknüpft, und daß die ursprüngliche Einheit des Ichs vor und über diesem Gegensatze sei, wäre „eine zum Theil nichtssagende und zum Theil unwahre Behauptung" und nach S. 502 „hat sie durchaus keinen Werth, ist sie oberflächlich und unzuläng-

lich, nichtssagend und irreführend". Sie wird ferner „haltlos und ohne Erkenntnißinhalt" genannt, „ja sie ist auch blos als ein hypothetischer Gedanke betrachtet bedeutungslos, ganz unklar und verworren". Dasselbe gelte auch von der Entgegensetzung der Vernunft und Natur in Gott, und daß Gott als die höhere Einheit über beiden, und in sich selbst beide sei. „Mit jenen falschen psychologischen Distinctionen und Constructionen fällt auch die nach Analogie des vermeintlichen Menschenwesens von Kr. ausgedachte Entgegensetzung und Vereinsetzung der Natur als des Leibwesens und der Vernunft als des Geistwesens. Diese antithetische Nebenordnung, welche die Körperwelt auf die eine Seite, das Reich der beschränkten Geister auf die andere stellt, und mit diesen beiden Sphären das Weltall ausgefüllt zu haben meint, ist falsch und unterliegt noch den Irrthümern des Cartesischen Dualismus. Aus solchen irrigen Voraussetzungen und einer solchen täuschenden Betrachtungsart hervorgehend ist der Versuch, Gott als das absolute Wesen begreiflich zu machen, welches außer und über dem Gegensatz vom Geistwesen und vom Leibwesen stehen, und doch auch wiederum beide Wesen in sich selbst sein soll, ein ganz und gar mißlungener. Für die wahrhaft vernünftige, auf dem gesetzmäßigen Wege entwickelte Causalbetrachtung ist nichts einleuchtender, als daß diese angebliche Idee der göttlichen Einheit, wie sie nach Kr.'s Anleitung gefaßt werden soll, ein unauflösliches Problem, ein Widerspruch ist, bei ihm aus dem Mißverständniß und Mißbrauch der Formeln der Antithesis und Synthesis entstanden, dem zufolge er an jedem Wesen außer und über der Einheit der in demselben enthaltenen Bestimmungen noch eine Ureinheit annehmen zu müssen wähnt, welche doch nur ein Phantom im Reiche nichtiger Abstractionen ist. Liegt nun der ganzen Methode Kr.'s der nachgewiesene (?) Irrthum zum Grunde, so hat auch die architektonische Anordnung des Systemes der Wissenschaft überhaupt, nebst der Stellung und der Eintheilung, welche darin der Philosophie gegeben ist, in ihren Hauptpunkten keine Gültigkeit, da sie auf den falschen Unterscheidungen und Vereinigungen von Leibwesen, Geistwesen, Urwesen und absolutem Wesen beruht".

Diese Einwendungen Reinhold's mögen wohl für keinen Unbefangenen vollständige Nachweise der fehlerhaften Forschung Kr.'s sein; sie müssen vielmehr in der hier gegebenen Form und Einschränkung so lange als unbegründete Behauptungen abgewiesen werden, bis er sie in einer ausführlichen Abhandlung auf genetische und demonstrative Weise auch wissenschaftlich zu begründen strebt; denn damit, daß er auf nur drei Seiten in einem Athemzuge einzelne Kr.sche Grundlehren kurzweg als „unzulänglich, verkehrt, nichtssagend, unwahr, oberflächlich, irreführend, haltlos und ohne Erkenntnißinhalt, bedeutungslos, ganz unklar, falsch, dualistisch, mißlungen, unauflösliche Probleme, aus Mißbrauch und Mißverständniß von Formeln hervorgegangene Widersprüche, Phantome im Reiche nichtiger Abstractionen" nennt, wird doch wohl kein Beweis seiner Behauptungen geliefert sein sollen! Ja er scheint sogar in Widerspruch mit sich selbst zu gerathen, wenn er zuerst das Kr.sche System „unbestreitbar den Rang einer über das Identitätssystem hinausgehenden Entwickelungsstufe" einnehmen läßt, und das Ziel und Streben Kr.'s als „das allein richtige und objectiv gültige" bezeichnet; nachher aber das System in seinen einzelnen Grundlehren so nichtssagend findet, daß kaum zu begreifen ist, wie er sich die Mühe zu der wirklich trefflichen Darstellung der Kr.schen Philosophie geben mochte. Als Geschichtschreiber der Philosophie und als Kritiker in Ansehung des Ganzen der Systeme ist Reinhold unbestreitbar ausgezeichnet, aber als Kritiker einzelner Grundlehren derselben scheint er weniger glücklich zu sein.

Ich suchte bis hierher kurz das Wichtigere zusammenzustellen, was mehre unserer Schule fern stehende Kritiker, bei aller Achtung gegen den wesentlichen Inhalt des Kr.schen Systems an seinen einzelnen Lehren tadeln zu müssen glaubten. Die hauptsächlichsten Beschuldigungen mögen wohl in ff. Punkten bestehen:

1) Das Kr.sche System gehe aus einem unbefugten Umschlagen des subjectiven Standpunktes in den objectiven und absoluten hervor (Reiff und Reinhold).

2) Es gründe sich auf eine fehlerhafte Methode, und arte

darum in einen leeren Formalismus aus (theilweise von Frauenstädt, Reiff und Reinhold behauptet).

3) Es sei pantheistisch (Reiff und Repertorium für kathol. Leben).

Diese Beschuldigungen sind offenbar schwer, und ihre Widerlegung für eine gedrängte Abhandlung dieser Zeitschrift so schwierig, daß sie eine umsichtigere kritische Gabe erfordert als die meinige. Ich würde auch jeden Versuch einer bündigen Widerlegung um so lieber unterlassen haben, je mehr ich im Geiste meines Gott- und Menschheitinnigen Lehrers jeder leicht in's Persönliche und damit in's Lieblose ausartenden Polemik aus ganzem Gemüthe abhold bin. Allein da meine Anthropologie wohl den nächsten Anlaß zu Hrn. Reiff's Beschuldigungen darbot, so fühle ich mich meinem unvergeßlichen Lehrer gegenüber, der sich nicht mehr vertheidigen kann, zu dem Versuche einer Widerlegung verpflichtet.

Die Angriffe der Gegner gehen unzweifelhaft auf den Lebensnerv dieses Systems; sie können daher nur an der genetischen Entwickelung seiner Grundlehren abgewiesen werden. Beginnen wir nun mit der

I. Beschuldigung, d. i. mit dem unbefugten Umschlagen des subjectiven Standpunktes in den objectiven. Diese widerlegt sich am besten durch eine kurze Nachweisung der geschichtlichen Entwickelung des Systems. Krause berichtet uns darüber S. V der Vorrede zu den „Vorlesungen über das System der Philosophie" Folgendes: „Das hier dargestellte System der Wissenschaft ist unverändert dasselbe, wie ich es im Jahre 1803—1804 zu Jena gelehrt habe; wovon die Schrift: Entwurf des Systemes der Philosophie (1804) Zeugniß gibt. Demnächst ist dasselbe in einer gleichsam perspectivischen Ansicht kurz dargestellt worden in meinem Systeme der Sittenlehre (1. Bd. 1810). Die wichtigsten Ergebnisse des ganzen Systems für das Leben des einzelnen Menschen und der Menschheit habe ich volkverständlich zum Theil ausgesprochen in meinen in den Jahren 1808—1810 gehaltenen freimauerischen Vorträgen (3. Ausgabe, 1820); dann in meiner Schrift: die drei ältesten Kunstur-

kunden der Freimaurerbrüderschaft (1810 und 1819), besonders in dem den ersten Band dieses masonischen Werkes eröffnenden Lehrfragstücke; — vollständig aber finden sich diese Ergebnisse entwickelt in der Schrift: Urbild der Menschheit, 1811, und in den im Jahr 1823 zu Dresden gehaltenen volksverständlichen Vorlesungen." Es ist daher am zweckmäßigsten auf den Entwurf des Systems der Philosophie von 1804 zurückzugehen, den Kr. als 22jähriger junger Mann ausarbeitete, und der mit Folgendem beginnt:

S. 1. „Oberstes einziges Axiom."

„Die Welt, d. i. der harmonische Inbegriff alles Reelen ist eine, eine ganze, sich selbstgleiche, harmonische, organische, schlechthin unendliche, unbegründete, vollendete; also eine absolute; sie ist das einzige Absolute und Reale, das Wesen der Wesen, das Wahre an sich."

S. 7. „Universum, Welt, Substanz, das Absolute, das Ewige bedeutet uns also das Gleiche."

S. 9. „Die Einheit, Identität, Harmonie, Organisation der Welt ist Einheit unendlicher Einheiten (Sphären, Monaden). Es sind in der Welt unendliche und unendlich viele Einheiten, alle in der absoluten Einheit, jede gleichwesentlich, alle in, mit und durch einander im Absoluten, göttlicher Natur."

S. 15. „In dem Wesen der Welt ist keine Verschiedenheit der Art nach möglich, außer der des zweigliedigen realen Gegensatzes der Ordnung seiner beiden Factoren, insofern im Wesen sowohl das Unendliche im Endlichen, als das Endliche im Unendlichen ist. Hierin entspringen ewig die beiden obersten Sphären der Welt; die eine, in welcher das Unendliche im Endlichen, die andere, in welcher das Endliche im Unendlichen steht, beide die gleiche Einheit des Unendlichen und Endlichen, Identität der Identität, beide das gleiche Absolute, gegen einander in ewiger Durchdringung und Vereinigung ihrer Formen, indem sie nur in der Gleichsetzung im Absoluten verschieden sind. In jeder von beiden stehen und sind dieselben wiederum zwei Einheiten in eigner Gestalt und Durchdringung ihrer Formen, und sofort in's

Unendliche, so daß die untergeordneten Einheiten die höhere selbst in ihrer innern Form, und alle zumal die absolute Identität, das Universum selbst sind."

S. 17. „Im Absoluten, oder im Wesen selbst, ist kein anderer Gegensatz, als die entgegengesetzte Beziehung seiner beiden vereinten Elemente, der höchsten Einheit und der untergeordneten, d. i. des Unendlichen und Endlichen, oder des Allgemeinen und Besondern, oder des Wesens und des Geformten. Denn Gegensatz nach außen ist nicht denkbar, weil außer dem Absoluten nichts ist. Aller Gegensatz ist demnach ein innerer im Absoluten selbst. Dieß aber ist die Identität der Identität (unter der absoluten Form A = A), nichts anderes und nichts weiteres. Also muß dieser Gegensatz in der Identität der Identität, ja diese selbst sein, d. i. Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Allgemeinen und Besondern, des Wesens und Geformten; also muß das eine Glied des Gegensatzes sowohl als das andere Einheit des Unendlichen und Endlichen sein. Wobei selbst keine andere Verschiedenheit möglich ist, als daß die eine Einheit (Sphäre) die Einheit des Unendlichen und Endlichen im Endlichen, die andere aber die Einheit des Endlichen und Unendlichen im Unendlichen sei. In der ersten Sphäre ist die Einheit des Endlichen und Unendlichen im vollkommenen Endlichen (im Realen), in der zweiten aber im vollkommenen Unendlichen (im Idealen). Beide stehen aber nicht außer einander im Absoluten, sondern in einander in demselben; ihre Formen also durchdringen sich."

S. 31. „Die erste Sphäre erweiset sich als Natur, die zweite als Vernunft. Die ewige unendliche Form der Natur ist der Raum, die der Vernunft der Begriff. Es gibt nur eine Natur, nur eine Vernunft, sowie nur eine Welt, also auch nur einen Raum und eine Begriffenheit. Vernunft und Natur durchdringen sich wechselseits; die Vernunft muß Natur sein, diese Natur in der Vernunft eröffnet sich als Welt der Phantasie. Die Natur muß Vernunft sein, diese Vernunft in der Natur geht auf Organisation. Beide müssen aber auch in einander sein und leben, so jedoch daß die Individualität beider be-

harret. Die organische d. i. vernünftige Natur wird von der Vernunft empfunden, die natürliche Vernunft d. i. die Ideen, ist in der Natur in der Kunst, welche ergriffen wird durch die organisirte Natur (Leib). So ist also die Einheit beider in dem Schönen ihrer vereinten Kunst, sie beide als das dritte im göttlichen Wesen, welches nichts anders als beide, Vernunft und Natur in ihrer ewigen Einheit ist."

S. 86. „Wenn nun diese ewige Absolutheit, Harmonie und Einheit selbst Gott ist, so wird auch Alles, was in dieser höchsten Idee erkannt ist, in Gott und auf göttliche d. i. wahrhaft vernünftige Weise erkannt. Dem Geiste, der sich unbefangen diesem göttlichen Schauen der Welt hingibt, öffnen sich alle Dinge in ihrem ewigen Wesen, er sieht die Naturen, wie sie in Gott sind; in seinen Gedanken ist Schönheit göttlicher Gedanken. Denn was sind alle Sphären als lebendige ewige Gedanken Gottes, und die Wunder der Zeit als Werke der göttlichen Phantasie?"

„Kein Erkennen also und keine Construction ohne diese Absolutheit und Idealität; Alles, was in Wahrheit erkannt sein soll, muß als organische ewige Welt in der einen absoluten Welt erkannt sein; d. i. weil Alles nur im ewigen Ganzen ja das ewige Ganze selbst ist, so muß auch Alles also erkannt werden. Und da ferner Alles nach dem Urbilde der Dreiheit und der Zweiheit ist, welche letztere ewig aus der Einheit entspringt, so muß dieses Vorbild des Seins, nach welchem Alles in seiner innersten Organisation ist, auch in allem Wissen sich wiedergebären, und in den tiefsten und verwickeltsten Organisationen desselben nur schöner sich gestalten. Diese ewige Form des Erkennens haben alle wahren Philosophen in der deutlicher oder undeutlicher ausgesprochenen Forderung synthetischer Beweisart verehrt. Dieser gemäß läuft die Organisation des Erkennens beständig und ununterbrochen von der Thesis zur Antithesis und von beiden zur Synthesis fort, so daß jede Thesis wieder eine unendliche Involution von Thesis, Antithesis und Synthesis ist. Nur muß man dabei bemerken: 1) daß die oberste Thesis und Antithesis in einer obersten absoluten Thesis entspringt, welche selbst nicht

wieder Synthesis einer höheren Antithesis, sondern das Absolute, ewig Identische selbst ist; 2) daß jeder Thesis und Antithesis zwei gleiche reale Sphären entsprechen, welche die oberste Sphäre, die in der absoluten Thesis ausgesprochen wird, selbst ist, u. s. f. in Absicht auf alle untergeordnete Gegensätze; 3) daß auch der Synthesis eine ewige Sphäre entspreche, welche die vereinigten Glieder der Entgegensetzung selbst ist; 4) daß überhaupt die synthetische Natur des Erkennens nicht anders verstanden werde, als es der synthetischen Natur alles Seins gemäß ist."

Aus diesem jugendlichen Entwurfe ergibt sich schon mit Klarheit, daß Kr. sein System unmittelbar mit dem Absoluten begann, an ihm die Kategorieen der Einheit, Ganzheit und Unendlichkeit, der Selbstgleichheit und Unbegründetheit, der Harmonie und des Organismus und der Realität deducirte, dann in und aus dem Absoluten den Gegensatz der Vernunft und Natur, welche in der menschlichen Kunstwelt ihre Vereinigung fänden. Dem Grundsatze der Identität gemäß muß alles Erkennbare im Absoluten erkannt werden; weil jedoch das Absolute Vorbild des Seins und die Einheit (thesis), in ihm aber die Zweiheit (antithesis), d. i. die Vernunft und Natur nachgewiesen wird, welche sich in der menschlichen Kunstwelt durchdringen, und so die Dreiheit (synthesis) hervorrufen: so muß die Wesenheit des Absoluten auch das Gesetz für alles Wissen sein. Alles Erkennen geht daher von der Thesis zur Antithesis und Synthesis fort. Man sieht mithin, daß hier von keinem subjectiven, sondern lediglich von einem objectiven Standpunkte die Rede sein kann, und daß demnach schon der erste Entwurf des Kr.schen Systems nicht nur den Vorwurf des Umschlagens aus dem erstern in den letztern Standpunkt, sondern auch Reiff's Hypothese von Kr.'s Schülerverhältniß zu Jacobi zurückweist, wonach, um mit Reiff S. 118 a. a. O. zu sprechen die Kr.sche Philosophie „nichts anders als die Verwandlung der Jacobischen Subjectivität in den absoluten Standpunkt" sein soll. Andere Gründe, die gegen dieses Schülerverhältniß sprechen, werde ich noch in den „Jahrbüchern der Gegenwart", denen ich eine specielle Erwiederung auf Reiff's

Abhandlung einsenden werde, angeben. Zugleich zeigt dieser erste Entwurf, indem er das Gesetz der Thesis, Antithesis und Synthesis am Absoluten deducirt, daß dasselbe nicht ein „logisch formales" und darum blos „subjectives" sei, wie Reinhold meint, sondern zuerst und zuhöchst ein objectives, „metaphysisches" ist. Dieser Entwurf ist nur theilweise darin irrig, und von den letzten Entwürfen verschieden, daß die Welt, das Absolute, Universum, Gott hier als identische Schauungen genommen werden; daher ihm auch leicht der Vorwurf des Pantheismus gemacht werden könnte, falls man die auf S. 87 beigefügte erste Bemerkung übersehen würde, wornach die oberste absolute Thesis nicht wieder Synthesis einer höhern Antithesis, sondern das Absolute selbst ist. Auch ist die Vereingliedung im Absoluten zu eng als Kunstwelt bezeichnet, während in den folgenden Entwürfen die Menschheit, als der innigste Verein dafür gesetzt wird.

Das theilweis Fehlerhafte in der Bezeichnung hat Kr. selbst bald eingesehen, denn in seinem „Systeme der Sittenlehre," das er ebenfalls 1803 entworfen, 1804 niedergeschrieben, dessen 10 erste Bogen 1806 gedruckt und dessen I. Band aber erst 1810 herauskam, ist der obige Entwurf in mancherlei Hinsicht verbessert worden.

Das 1. Buch dieses Werkes handelt vom Urwesen und vom Universum, das 2. von Gott und der göttlichen Bestimmung aller Dinge, das 3. von den höchsten Sphären in Gott, d. i. von Vernunft, Natur und Menschheit und ihrem Wechselleben unter sich und mit Gott.

S. 13. lehrt Kr.: „Das Urwesen ist als das Erste und Einzige, als das ganze Wesentliche, was ist; es ist ohne alle Schranken des Wesens und des Daseins. Daher ist die Anschauung desselben das einzig unmittelbare Gewisse, unbeweisbar und keines Beweises bedürftig; sie ist der Anfang und der einzige Gehalt des Bewußtseins, der Grund und Inhalt alles Wissens. Hiermit haben wir also den einzigen Grundsatz, das einzige Prinzip, nicht nur aller Philosophie, sondern auch aller Erkenntniß überhaupt, mithin auch der Sittenlehre insbesondere ausge-

sprochen. Doch zu dieser Anschauung einen in endlichen Dingen zerstreuten Geist zurückzuleiten, ist das Geschäft nicht der Wissenschaft selbst, sondern einer Einleitung in dieselbe; und zu überführen von der Nothwendigkeit, daß die Idee des Urwesens zum Prinzip und einzigen Gehalte der Wissenschaft gemacht werde, dieses geziemt einem innern Theile der Wissenschaft, der Lehre über ihre systematische Natur. Hier aber müssen wir voraussetzen, daß die Anschauung des Urwesens schon gegenwärtig, und die Idee desselben schon als Grundsatz alles Wesens anerkannt worden sei; wir müssen ohne weitere Einleitung für die Anfangenden, sowie ohne alle Vertheidigung gegen die Andersgesinnten, vom Urwesen anheben, und in ihm unsere Wissenschaft begründen und zu Stande bringen."

„Nachdem wir also die reine Wesenheit des Urwesens ganz und ungetheilt gedacht, haben wir nun die höchsten Eigenschaften zu erkennen, welche dieselbe ausmachen. — Alle Eigenschaften des Urwesens sind in ihm zugleich und untrennbar, gleichwesentlich, ewig, in, mit und durcheinander."

S. 15—28 deducirt Kr. die Einheit und Ganzheit; ihr zufolge ist Alles, was ist, im Urwesen; Nichts, was nicht in ihm; Nichts weder ihm Gleiches noch Ungleiches außer ihm. Daher ist nur ein Urwesen, und außer ihm kein Universum endlicher Dinge. Die ursprüngliche Einheit muß als Einerleiheit des Wesens, und als Einheit des stetigen Zugleichseins alles Einzelnen im Ganzen gedacht werden. Sie ist ferner eine ewige, keine werdende; denn auch die Zeit, als die Form des Lebens, ist als Endliches innerhalb des Urwesens. Das Urwesen ist schlechthin unendlich, nicht bloß in dieser oder in jener Rücksicht, sondern mit Verneinung jeder Grenze, des Raumes, der Zeit, der Verursachung, — es ist das Urganze. Das Urwesen ist frei und unbegründet; es hat weder einen ewigen noch einen zeitlichen Grund außer sich; es ist selbst der absolute Urgrund aller Dinge. Das Urwesen ist absolut vollendet, weil mit nichts in streitender Wechselwirkung. Daher ist es das absolut Wirkliche oder Reale, zugleich auch das absolut Ewige oder Ideale, und das zugleich absolut

Idealreale; denn das Urwesen als solches ist absolut, sein Sein ist absolut über und vor der Trennung der verschiedenen Arten dazusein endlicher Dinge; das Urwesen ist das Eine urganze Individuum, ohne daß der Gegensatz des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen an ihm selbst ausgedrückt wäre. — Die Idee des Urwesens ist nicht durch Abstraction gebildet, sondern macht dieselbe erst möglich; es ist auch nicht ein bloßes Aggregat oder Vereinwesen alles dessen, was in ihm ist. Alles, was im Urwesen ist, heißt Welt oder Universum.

S. 29—84 werden die obersten Sphären im Urwesen nachgewiesen.

Die Einheit des Urwesens ist auch dem Dasein nach unbeschränkt, mithin in seiner unendlichen Einheit unendliche und unendlich viele Einheiten, als das Sein und Wesen der ewigen Ureinheit selbst. Das Universum ist dem Urwesen innerlich und zu demselben wesentlich. Das Urwesen ist die absolute Einheit des Endlichen und Unendlichen, also müssen auch alle Einheiten in ihm wiederum auf gleiche Weise Einheit des Endlichen und Unendlichen sein. Ihre Verschiedenheit muß in der verschiedenen Art beruhen, Einheit des Endlichen und Unendlichen zu sein. Es muß demnach in der einen Sphäre das innere Endliche ein Unendlichselbstständiges, in der andern aber ein Endliches und Gebundenes sein. Beide obersten Sphären des Universums sind nicht neben und außer einander, sondern neben und miteinander, indem sie wegen der unendlichen innern Einheit des Urwesens als entgegengesetzte sich durchdringen. Das Urwesen in der ganzen Fülle seines Wesens betrachtet ist zuhöchst der ewige Grund und die ewige Einheit, außer und über seinen beiden höchsten Sphären, sodann ist es diese beiden Sphären in ihrem Gegensatze und in ihrer Durchdringung; oder es existirt als Thesis, Antithesis und Synthesis. Wenn wir nun in die Welt unserer realen Anschauung blicken, sowohl der äußern als der innern, so finden wir, daß sie sich wirklich in zwei Sphären theilen, welche Natur und Vernunft genannt werden, und sowohl selbstständig sind, als auch in innerer Durchdringung sich finden. Die

Natur ist die eine der höchsten Sphären im Urwesen mit dem Charakter der vollendeten Endlichkeit; die Vernunft die andere unter dem Charakter der Unendlichkeit. Die innigste Durchdringung beider findet aber in der Menschheit statt. Daraus ergeben sich in der Einen Wissenschaft von Gott, die Philosophie der Vernunft, Natur und ihres Vereines, also auch die Philosophie der Menschheit.

Auch in diesem zweiten Entwurfe des Kr.'schen Systems wird unmittelbar vom Absoluten, als dem Prinzipe der Philosophie, ausgegangen, aber schon auf die Nothwendigkeit des subjectiv analytischen Theils hingewiesen, der den in den endlichen Dingen zerstreuten Geist zur Anerkenntniß Gottes als des Prinzips anleite, und der darum nur als eine Einleitung in die Wissenschaft anzusehen sei. An die Stelle des Ausdruckes: Welt, Universum, wie im ersten Entwurfe das Absolute genannt wird, tritt hier: Urwesen. Die Entfaltung der Eigenschaften des Urwesens beginnt hier ebenfalls mit der Einheit, geht dann zu Ganzheit und Unendlichkeit, zur Unbegründetheit und Freiheit, worin schon der Gegensatz der Ganzheit und Selbstheit des letztern Entwurfs sichtbar hervortritt. An der Wirklichkeit ist schon die im später durchgeführten Systeme entwickelte Eine Seinart angedeutet, in welchem das ewige, geschichtliche und vereinte Sein Unterarten sind. Hierauf wird im Urwesen die Welt, d. i. Vernunft, Natur und Menschheit deducirt; dabei aber bemerkt, daß Gott auch außer und über beiden, dann in sich beide und ihr Verein sei, so daß das Gesetz der Thesis, Antithesis und Synthesis hier wiederum unmittelbar an und in Gott geschaut wird. Der Pantheismus wird hier durch die Bemerkung abgewiesen, daß Urwesen nicht ein bloßes Vereinwesen alles dessen ist, was in ihm ist, und daß Gott außer und über der Welt ist.

Erst in den in Dresden 1823 gehaltenen Vorlesungen über „die Grundwahrheiten der Wissenschaft," die 1829 im Druck erschienen, finden wir die Eintheilung des Kr.'schen Systems in den analytischen und synthetischen Theil. Kr. sah

nämlich ein, daß die ersten Entwürfe seines Systems auf einem als wahr vorausgesetzten Axiome beruhen, das nicht sogleich von einem Jeden verstanden werden könne, und zugleich einen problematischen Charakter habe. Diesen Mangel glaubte er vermeiden zu können, wenn er für den Anfang der Wissenschaft von einem gemeinsamen Punkte ausgehe, über welchen alle Menschen übereinstimmen. Dieser aber sei der Mensch sich selbst im Selbstbewußtsein, das Ich. Dieses sei daher das erste Gewisse, mittelst dessen Durchforschung der Mensch an gehöriger Stelle zur Anerkenntniß Gottes gelange. Diese Durchforschung mache den analytischen Theil der Wissenschaft aus, den schon Sokrates geahnt habe in seiner Forderung: erkenne dich selbst, und erst durch Selbsterkenntniß gekräftigt, unternimm es, Gott und die Dinge außer dir zu erkennen. Ebenso auch Kant, der eben in dieser Hinsicht sich dem Sokrates vergleiche, aber den analytischen Theil nicht zur wissenschaftlichen Einsicht gebracht habe (S. Kr.'s „Vorlesungen über das System der Philosophie" S. 14). Die Eintheilung in den analytischen und synthetischen Theil der Wissenschaft gründet sich eigentlich auf die Wesenheit der Vernunft selbst, die, wie ich in §. 239 meiner Anthropologie nachwies, entweder die durch den Verstand erfaßte Erkenntniß der Vielheit der Dinge zu ihrem höhern Grunde, zu dem Urgrunde, d. i. Gott zurückführt (analytische Vernunft); oder sie entfaltet vom Urgrunde (Prinzipe) herabsteigend und in demselben die innere Mannigfalt und Vielheit des Lebens (synthetische Vernunft).

Der analytische Theil erhebt den Geist von dem gewöhnlichen Standorte des Lebens aus zur Erkenntniß Gottes als des Prinzips der Wissenschaft. Er beginnt mit der für alle Menschen unzweifelbaren Anerkenntniß des Ichs, die darum zugleich als Anfang und Eingang in die Wissenschaft sich herausstellt. Dann wird die Frage untersucht: was das Ich an, und es in sich ist? Auf die erste Frage ergibt sich die Antwort: das Ich ist Ein selbes ganzes, bezugiges, sich selbst befassendes, existirendes, harmonisches Wesen. Es werden sonach bei dem Ich dieselben Eigenschaften anerkannt, die wir schon in den beiden ersten Entwür-

sen dieses Systems als Eigenschaften am Absoluten oder Urwesen erkannt haben. Der Grund davon liegt darin, daß das Ich im Absoluten, dieses aber gemäß seiner Einheit und Gleichwesenheit in Ansehung alles seines Innern sich gleichwesenlich, identisch oder entsprechend ist; so daß jedes Endliche in Gott auf seiner Stufe Gott gleich d. i. ähnlich ist, und darum alle göttliche Eigenschaften auf endliche Weise an sich hat. Weil nun der Gottähnlichkeit wegen alle göttliche Wesenheiten am Ich und an allem Endlichen gefunden werden, der analytische Theil aber mit der Betrachtung des Ichs dem die Schauung Gottes und der göttlichen Wesenheiten enthaltenden synthetischen Theile vorausgeht, das eben ist es, was Reiff und Reinhold zu dem Irrthum Anlaß gab, das Kr.'sche System gründe sich auf das Umschlagen des subjectiven Standpunktes in den objectiven. Wie wir aber hier sehen, ist es der umgekehrte Fall; weil das Ich, das Subject, auch im Absoluten, und auf seiner Stufe diesem gleich oder ähnlich ist, dadurch veranlaßt finden wir die objectiven göttlichen Wesenheiten zugleich auch als subjective.

Auf die zweite Frage: was ist das Ich in sich? erfolgt die Antwort: Geist und Leib und ihr Verein, und vor und über diesem Gegensatze und Vereine das Urich (von welchem in meiner Anthropologie die erste ausgeführte Nachweisung sich findet); in allen diesen Hinsichten findet sich aber auch das Ich bleibend und ändernd, — lebend. Als ewiger Grund seiner Aenderungen ist es Vermögen, als geschichtlicher Grund derselben ist es Thätigkeit, und sofern diese als endliche auch begrenzt erscheinen, Kraft. Die Thätigkeit des Ichs gliedert sich nach Kr. in Denken, Fühlen und Wollen, welche Thätigkeiten dann auch einer genauen Prüfung unterworfen werden. Das Ich findet sich mithin als einen Organismus seiner innern Gliedungen, Vermögen, Thätigkeiten und Kräfte.

Gehen wir nun auf diese Anerkenntnisse näher ein, so ergibt sich unser Leib als ein innerer Theil der Natur, der in ihr gemäß ihren Gesetzen entsteht, lebt und vergeht. Die Natur aber als die Gesammtheit des Leiblichen ist selbst nicht das Ich noch

der Geist. Mittelst des Leibes und der Natur gelangen wir auch zur Anerkenntniß andrer Ich in der Erscheinung ihrer Leiber, ihrer Geberden und ihrer Sprache, welchen Ich wir ebenfalls einen Geist zuzuschreiben genöthigt sind. Auf diese Weise gelangen wir ebenfalls zu der Anerkenntniß einer Gesammtheit der Geister, die aber im Menschen mit Leibern verbunden sind. Bei genauerer Betrachtung ergibt sich nun, daß die Natur nicht der Grund der geistigen Welt, noch diese der Grund der Natur ist, ja daß aus beider Selbstsetzung nicht einmal ihr Verein im Menschen sich befriedigend erklären lasse. Natur und Geist bilden nämlich einen Gegensatz, somit eine Zweiheit, die demnach eine ursprüngliche Einheit voraussetzen, durch die sie entstanden, und durch welche sie und ihre Vermählung nur befriedigend erklärt werden kann. Die Natur und Geisterwelt sind demnach nur in einer höheren Einheit zu denken, die aber nicht nur der Grund derselben, sondern noch als etwas Selbstwesenliches, als Ureinheit vor und über diesem Gegensatze d. i. als U r w e s e n zu denken ist; indem die Einheit noch vor und über dieser innern Gegenheit und Vereinheit besteht, und sich nicht in dieselben sich selbst aufgebend oder verlierend auflöst. Dieses Urwesen vor und über der Natur, Geist und ihrem Vereine, welche letztere zusammen die Welt sind, ist G o t t.

Im analytischen Theile werden wir uns sonach, indem wir bestrebt sind, uns selbst in unserm Innern kennen zu lernen, zuhöchst Gottes inne, und erkennen wir uns in und durch Gott seiend, und d a ß G o t t d a s P r i n z i p v o n A l l e m, mithin auch von der Wissenschaft ist. (Hiermit und aus den beiden ersten Entwürfen ergibt sich schon, wie sehr C h a l y b a e u s in einem gewaltigen Irrthume begriffen ist, wenn er S. 320 des 10. Bandes dieser Zeitschrift gegen v. L e o n h a r d i meint, daß Kr. die I d e e d e s S c h ö n e n zu seinem Prinzipe mache, und sich gleichsam rühmt, daß er nicht so verkehrt denke als Kr.) Unsere Selbstinnigkeit steigert sich uns durch die Anerkenntniß Gottes zur Gottinnigkeit, wonach wir zugleich bestrebt sind, Gottes im Schauen,

Fühlen und Wollen und in unserm ganzen Leben inne, mit Gott einstimmig, und mit Gott vereint zu sein und zu werden.

Schon der analytische Theil erscheint demnach von höchster Wichtigkeit für Wissenschaft und Leben, weil er uns die Erkenntniß des Prinzips gibt, für die spätern Auffindungen der göttlichen Grundwesenheiten den Geist vorbereitet, und die Möglichkeit eines Systems der Philosophie gibt, das nicht, wie fast alle bisherige, unbefugt dogmatisch oder blos problematisch ist. Auch enthält er das allen Menschen unentbehrliche Wissen. Der vom Prinzip abwärts steigende synthetische Theil dagegen nimmt den analytischen in sich auf, und baut und bildet mittelst Entfaltung der obersten Grundwesenheiten oder Kategorieen den Organismus der Wissenschaft in allen seinen Gliedtheilen und Verhältnissen; weist nach, wie alles Einzelne und Endliche gemäß der Wesenheit Gottes beschaffen, und deren Organismus gemäß zu erkennen ist. Die Trennung in den analytischen und synthetischen Haupttheil ist der Wissenschaft an und für sich nicht nothwendig; sie wäre vielmehr ganz entbehrlich, wenn die menschliche Wissenschaft als ein vollendetes Kunstwerk selbst betrachtet, und wenn sie gleich von uns verstanden und durchschaut werden könnte, wie sie an sich ist. Diese Trennung bezieht sich vielmehr auf die Anleitung, mittelst welcher der in gewöhnlichen Lebenszuständen zerstreute Mensch erwachen, in der Anerkenntniß des Prinzips die Wissenschaft bilden, und sie mit einem Geistesblicke überschauen soll. Der analytische Theil entspricht demnach einem wesenlichen menschlichen Bedürfnisse, indem er den Menschen von dem gewöhnlichen Standorte des Lebens aus zu Gott erhebt, und das zerstreute vorwissenschaftliche Denken in die ursprüngliche Einheit der Gottschauung sammelt, auf daß Gott als das Eine Wesen und das Eine Prinzip von Allem, also auch von der Wissenschaft erkannt werde.

II. Den zweiten Vorwurf d. i. die fehlerhafte Methode und den einseitigen Formalismus, glaube ich am besten mittelst einer gedrängten Entwicklung der Kategorieen Kr.'s beseitigen zu können.

Die erste Abtheilung des synthetischen Theiles beginnt, wie die

beiden ersten Entwürfe dieses Systemes, mit der Schauung Gottes als des Absoluten, d. i. als des Einen selben und ganzen Wesens, und zwar mit der Frage: was ist Gott an sich? die Antwort ist? Gott ist Gott, oder Wesen ist Wesen. Was unterscheiden wir an Gott oder Wesen? Gott ist Gottheit, Wesen ist Wesenheit (essentia, Qualität) d. i. der Inbegriff (die Indifferenz) alles dessen, was Gott ist. An der Wesenheit unterscheiden wir wiederum die Einheit derselben (unitas essentiae), wonach wir erkennen, daß Gott oder das Absolute seiner Wesenheit nach Eines oder einig, stetig, identisch, sich entsprechend, oder sich nicht widersprechend sei. An der Einheit Gottes wird nun wiederum die Selbstheit (substantialitas, Subsistenz, Spontaneität) und die Ganzheit (Quantität) unterschieden, für welche Kategorieen man gewöhnlich, sofern man sie ohne Gegenheit, Begrenztheit denkt, die Unbedingtheit, Unbegründetheit oder Absolutheit und die Unendlichkeit Gottes sagt. Der Selbstheit nach ist also Gott das wahrhaft selbstheitliche, unbedingte, absolute Wesen, und nur Gott allein ist absolut selbstständig, von nichts Anderem abhängig, durch nichts bedingt; der Ganzheit nach ist Gott das wahrhaft ganze, d. i. unendliche Wesen, außer welchem nichts gedacht werden kann. Beide Grundwesenheiten setzen einander voraus und sind stetig verbunden, und dadurch erhalten wir auch den Gedanken der Vereinheit. Die Einheit Gottes geht aber nicht in ihre innere Unterschiedenheit und Verbindung sich selbst verlierend auf, sondern bleibt noch vor und über der Selbstheit und Ganzheit und Vereinheit und in abheitlicher Gegenheit zu denselben bestehen, und insofern nennt sie Kr. die Ureinheit.

Die Wesenheit entspricht dem Was, an ihr unterscheiden wir aber auch noch die Form, das Wie d. i. dasjenige, wonach die Wesenheit ist. Diese Kategorie kann, wie alle vorhergehenden, weil ihnen das genus proximum abgeht, nicht definirt, sondern nur an ihr selbst geschaut werden. Man bezeichnet sie gewöhnlich mit Position, Thesis und Kr. nennt sie die Satzheit, wonach Gott als das Eine Satzige oder Positive ge-

schaut wird. Da nun Gott Einheit seiner Wesenheit ist, so ist auch die Form oder Satzheit der Wesenheit und deren untergeordneten Wesenheiten entsprechend. Wir unterscheiden daher auch die Einheit der Form, die Formeinheit d. i. die Zahleinheit (unitas numerica), wonach Gott auch der Zahl nach Einer und nicht zwei rc. ist, und worein man gewöhnlich das Grundwesenliche des Monotheismus setzt, statt dieses in der Einheit der Wesenheit zu suchen. Die Form der Selbstheit ist die des sich zu sich selbst Richtens oder Beziehens, daher sie Kr. die Richtheit, Bezugheit (directio, dimensionalitas) nennt. Die Form der Ganzheit besteht im Umfangen, Fassen, weßhalb sie Kr. die Umfangheit, Faßheit (latitudo, ambitus) nennt. Gemäß diesen Grundwesenheiten ist Gott in Richtung zu sich selbst, und weil Alles in Gott ist, auch in Richtung und Beziehung zu Allem; ebenso befaßt Gott sich selbst und Alles. Beide Wesenheiten sind aber an Gott verbunden und geben so die Formvereinheit.

Die Wesenheit und die Form, das Was und das Wie lassen sich wohl im Denken trennen, sie sind aber an Gott stetig verbunden, denn die Form ist ja selbst an der Wesenheit unterschieden worden. Die vereinte Wesenheit und Form, oder um mit Kr. zu sprechen: „die satzige, positive Wesenheit" ist aber das Sein, die Seinheit (existentia), wonach Gott unbedingt daseiend, das unbedingte Sein ist. Da nun die Seinheit sich an der Wesenheit oder Gottheit findet, so ist mit dem Gedanken der Gottheit oder Wesenheit zugleich auch die Seinheit mitgedacht, und fällt somit die Frage nach dem Dasein Gottes als ganz überflüssig weg, indem der Gottgedanke schon die Seinheit oder Existenz einschließt, und ohne dieselbe aufgehoben oder negirt wäre. Da nun die Seinheit die vereinte Wesenheit und Form ist, so verbindet sie auch die untergeordneten Wesenheiten beider. Die Weseneinheit und Formeinheit geben demnach in ihrer Verbindung die Seineinheit (unitas existentiae), wonach Gott einig und einzig zumal ist. Die vereinte Selbstheit und Richtheit gibt uns die bezugige, relative oder Verhaltseinheit (Relation), wonach Gott zu sich selbst und zu Allem im Verhältnisse steht; und sofern wir die

Ganzheit und Faßheit vereint denken, haben wir die Gehaltseinheit (materialitas), wonach Gott sich selbst Gehalt oder Inhalt ist, und den ächten Gehalt aller Dinge ausmacht. Die Verhalt- und Gehaltseinheit vereint geben die Seinvereinheit. Was von der Weseneinheit gilt, daß sie als Ureinheit noch vor und über ihrer innern Gegenheit und Vereinheit besteht, das gilt auch von der Form- und Seineinheit; es gibt demnach auch eine Form- und Seinureinheit, wonach Gott auch als Urwesen vor und über der Welt Einer und nicht zwei, und Urwesen auch der Seinurheit nach einig und einzig ist.

Alle diese bisher betrachteten Kategorieen sind an der Einen Wesenheit Gottes unterschieden worden, sind darum die Mannigfalt und Vielheit derselben. Alles Unterscheidbare ist aber gegen ein Anderes so beschaffen, daß es dasjenige ist, was das Andere nicht ist, und umgekehrt. Dadurch unterscheiden wir auch an der Wesenheit Gottes den Gedanken des Andersseins, der Gegenheit (Antithesis); gemäß dieser denken wir, daß Gott als Wesenheit (Thesis) auch in sich die Gegenheit, Unterschiedenes ist. Die Gegenheit ist also eine innere Entfaltung der Einheit, und nichts weniger als „ein Abfall von der Einheit", wie Frauenstädt meint. Wir haben aber auch die entgegengesetzten Wesenheiten nicht alleinständig oder isolirt, sondern im Vereine gefunden, woraus sich uns die Vereinheit (Synthesis) ergab, wonach alles in Gott Unterschiedene in inniger Vereinigung, in Einklang oder in prästabilirter Harmonie zu denken ist. Die Vereinheit ist es also, die Frauenstädt im Sinne hat, wenn er S. 614 1841 der Halle'schen Jahrbücher sagt: „die wirkliche Einheit resultirt erst aus der Überwindung der Entzweiung".

Die Übersicht dieser Grundwesenheiten gibt ff. Tafel:

Wesenheit.	Formheit	Seinheit	Einheitl. Satzung (Thesis).
Weseneinheit	Form- oder Zahleinheit	Seineinheit	Gegenheitl. Satz. (Antithesis).
Wesenureinheit	Formureinheit	Seinureinheit	Vereinheitl. Satz. (Synthesis).
Selbstheit – Ganzheit	Richtheit – Faßheit	Verhaltheit – Gehaltheit	
Wesenvereinheit	Formvereinheit	Seinvereinheit	

Diese gedrängte Übersicht der Kr.schen Kategorieen kann unmöglich darauf Anspruch machen, beim ersten Anblick vollständig

verstanden zu werden, obwohl deren Verständniß, im ausführlichen mündlichen Vortrag, meinen Schülern nie große Schwierigkeiten dargeboten hat. Sie will nur zum weitern Studium der Kr.-schen Schriften anregen, worin sie nicht nur den Grundriß des ganzen reichhaltigen und tiefsinnigen Systems ausmachen, sondern auch als die Prinzipien der in der Einen Wissenschaft enthaltenen Wissenschaften, der Künste, der Geschichte, der Religiosität, der Gerechtigkeit ꝛc. nachgewiesen werden. Als göttliche Eigenschaften, und weil nach der Kr.schen Metaphysik alle Dinge gottähnlich sind, bilden sie zugleich in ihrem organischen Zusammenhange das objective Denkgesetz, wonach wir alle Dinge, also auch den Menschen erkennen, und welches auch alle Menschen im sogenannten „gesunden Menschenverstande" ahnend anwenden. Denn wir denken alles Wesenliche gemäß seiner Wesenheit zunächst nach seiner ungeschiedenen Einheit als ein selbstständiges und ganzes, das zugleich innerlich sich entgegengesetzte und vereinte Glieder oder Eigenschaften hat. Der Form nach fassen wir alles Wesenliche in seiner Zahleneinheit auf, in Beziehung zu sich selbst und zu anderen Wesenlichen, und ebenso in einem bestimmten Umfange oder Gebiete. Wir denken es auch als seiend einig und einzig, dann in bestimmten Verhältnissen zu dem übrigen Wesenlichen, und mit einem bestimmten Gehalte oder Inhalte. Auch erkennen wir, daß es nicht in seine inneren Unterschiede völlig aufgeht, sondern der Ureinheit nach noch vor und über diesen selbstständig, und als solches in inniger Verbindung mit den inneren Unterschiedenheiten ist.

Viele erklären zwar das System dieser Kategorieen für „Formelplunder"; die Berliner literarische Zeitung N. 100. 1844, nennt sie „verschwommen und verwaschen", und nach N. 27. 1845 sollen sie „ohne Schärfe" sein. Sie thun dieses nur, weil sie dieselben nicht verstanden haben, und daher keinen rechten Gebrauch davon zu machen wissen; und statt das Nichtverstandenhaben derselben bescheiden zu bekennen, suchen sie dieselben verächtlich zu machen. Da gilt auch: „Herr, vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun"! Wer aber diese Kategorieentafel verstanden hat, und sie anzuwenden weiß, für den ist sie ein Schlüs-

sel zur Enthüllung göttlicher Geheimnisse, ein Kompaß, mittelst dessen er sich unverzagt in das unermeßliche Gedankenmeer hineinwagen, und sich darin sicher orientiren kann. Und daß ihre Anwendung die einzelnen Wissenschaften mit neuen tiefsinnigen Ansichten bereichert, dafür zeugen Kr.'s Schriften, das droit naturel von Ahrens, meine Anthropologie, wie nicht weniger auch meine im Laufe des folgenden Jahres erscheinende Logik dafür sprechen wird.

Die Erforschung der allgemeinen Grundwesenheiten, wonach wir alle Dinge denken, hat von jeher die tiefsinnigsten Philosophen, namentlich Aristoteles, die Stoiker, Plotinos, Duns Scotus, Giordano Bruno, Campanella und vor allen Kant beschäftigt. Kant stellt bekanntlich vier Hauptkategorieen auf, die Quantität, die Qualität, die Relation und die Modalität; nach Kr. sind dieses die Ganzheit, die Wesenheit, die Verhaltheit und die Seinart, welche letztere aber erst unter den untergeordneten Kategorieen deducirt wird. An einer jeden derselben unterscheidet Kant noch 3 untergeordnete Kategorieen, also zusammen 12. Kant fand aber seine Tafel nicht am Prinzipe der Dinge, sondern leitet sie aus der Tafel der verschiedenen Urtheilsformen ab, deren logische Eintheilung er irrthümlich für vollständig und wohlgeordnet annahm. Seine Tafel war darum weder vollständig noch organisch; sie entbehrt der Einheit, indem sie vielmehr ganz unbefugt mit der Vielheit beginnt, und wirft die essentialen und formalen Kategorieen durcheinander. Indessen haben schon die Kant'schen Kategorieen Wesentliches zur Bereicherung der Wissenschaft beigetragen, und ebenso die Hegel'schen, welche letztere jedoch nur die modificirten Kant'schen Kategorien sind.

Sofern die Kr.schen Kategorieen die Grundeigenschaften Gottes und der gottähnlichen Wesen sind, kann unmöglich von ihnen behauptet werden, sie seien „blos eine subjective Form unsers Vorstellens", wie Reinhold meint, sondern sie sind die objectiven Gesetze aller Dinge, das Grundgesetz der Wahrheit, kurz das Denkgesetz selbst. Und daß das Denkgesetz nicht blos ein subjectiv for-

males, sondern das Gesetz der Wesenheit der Dinge selbst, dasselbe mithin eigentlich objectiv ist, das sprach zuerst Kr. in seiner „historischen Logik" 1803, später auch Hegel aus, und werde ich in meiner Logik ausführlicher darzustellen suchen. Die Kategorieen sind aber von Kr., wie schon oben gesagt, nicht blos als das Gesetz der Wahrheit, sondern auch der Güte, des Rechts, der Schönheit, der Kunst und der Lebensentwickelung und Geschichte nachgewiesen worden. Wenn wir unbewußt die Dinge nach dem Organismus der Kategorieen denken, so kann darum diejenige wissenschaftliche Methode, die sie mit klarem Bewußtsein und mit Scharfblick anzuwenden lehrt, unmöglich eine verfehlte sein, wie Frauenstädt und Reinhold meinen; vielmehr wird sie Veranlassung in die Wesenheit der Dinge einzudringen, deren Schleier möglichst zu lüften, Neues und Gehaltvolles zu Tage zu fördern. Damit daß man das unverstandene Gesetz der Kategorieen einfach als „leeren Formalismus" abthun zu können meint, leistet man sicherlich der Wissenschaft keinen Dienst, sondern man sagt geradezu, es sei besser ohne Wegweiser die schwierige Gedankenreise in die Tiefe des Wissens anzutreten, und sich so jeder möglichen Verirrung auszusetzen, als mit einer wenn auch schwachen Stütze ausgerüstet. Da alle Wesenheit in einer Form, das Was in dem Wie erscheint, so können wir uns auch im Denken eines gewissen Formalismus durchaus nicht entschlagen, sondern die Denkgesetze sind ja eben die Formen, in denen sich unser Erkennen bethätigt, und eben deßhalb sind sie schon seit Jahrtausenden für die Logiker ein Gegenstand der angestrengten Forschung. Und daß wir alle Dinge zuerst in ihrer Einheit, dann auch in ihrer Gegenheit und Vereinheit betrachten, weil alles Wesentliche selbst so beschaffen ist, dafür gibt uns unser Leib mit seinen Theilsystemen und Gliedern, dafür gibt uns jedes Thier, jede Pflanze, jede einzelne Wissenschaft sprechende Beispiele. Die Methode Kr.'s ist daher nicht nur nicht fehlerhaft, sondern den Dingen und ihren Gesetzen entsprechend, und so ein tauglicher Schlüssel für die tiefere Erkenntniß; sie ist statt als tadelnswürdig vielmehr als ein segensreicher Fortschritt für den weitern Ausbau der Wissenschaft zu betrachten. Gewiß ver-

dient wohl kein philosophisches System der Neuzeit weniger den Vorwurf des leeren „Formalismus" als das Kr.sche; indem es sich nicht nur durch seine organische Entwickelung der Einen Wissenschaft und der in ihr enthaltenen einzelnen Wissenschaften, sondern auch durch seine Reichhaltigkeit und Tiefe der Gedanken, durch seine Anleitung zur Gotterkenntniß und Lebenskunst auszeichnet; wodurch in seinen Jüngern ein unerschütterliches Gottvertrauen, eine warme und andauernde Begeisterung für alles Wahre, Gute, Rechte und Schöne, und eine gründliche Versöhnung mit den Übeln der Weltbeschränkung hervorgerufen wird, und es sich so in jeder Hinsicht für das Leben wirksam und praktisch erweist, wie kein System seit Kant.

III. Zur Abweisung der Anklage des Pantheismus, welche gegen Kr.'s System von zwei einander ganz entgegengesetzten Standpunkten erhoben wurde, müssen wir dasselbe noch etwas weiter in seinen Tiefen vorführen. Wir haben in der Beantwortung der Frage: was Gott an sich ist? den Organismus der obersten Kategorieen, und in ihm zugleich das objective Denkgesetz der Dinge nachgewiesen. Krause geht aber auch in der zweiten Abtheilung des synthetischen Theils zur Beantwortung der Frage über: was Gott in sich ist? und verbindet sie zur dritten Frage: was Gott an und in sich zumal ist?

Gehen wir zunächst zur Beantwortung dessen: was Gott in sich ist. Diese Frage setzt schon den Gedanken der Gegenheit voraus, den wir bereits oben bei Gott gefunden haben. Die Gegenheit kann nun aber nicht als an Gott gedacht werden, als wenn Gott selbst einem Andern außer sich entgegengesetzt wäre, weil Gott seiner absoluten Ganzheit oder seiner Unendlichkeit wegen nichts weder ihm Gleiches noch Ungleiches außer sich hat; die Gegenheit kann demnach nur in Gott gedacht werden. Und da die Gegenheit eine Eigenschaft der göttlichen Wesenheit selbst ist, so müssen die ursprünglichen beiden Glieder derselben einander der Wesenheit nach gleich, und doch einander in der Art entgegengesetzt sein, daß das Eine etwas ist, was das Andere nicht ist, Gott aber sie in und unter sich beide ist, indem eben Nichts außer Gott

als dem unendlichen Wesen gedacht werden kann. Die Glieder dieser Gegenheit sind also von Gott als dem Einen selben und ganzen Wesen unterschieden, und Gott wird gemäß seiner Ureinheit auch als über und außer ihnen seiend d. i. als Urwesen geschaut, und zwar als solches den beiden inneren Gegenwesen übergeordnet. Es ist demnach zu unterscheiden: Gott — als — Einwesen, und Gott — als — Urwesen. Gott — als Einwesen nennt man gewöhnlich das Absolute, oder das unbedingte und unendliche Wesen, in welchem alle Dinge enthalten sind, oder in welchem, mit dem Apostel Paulus zu sprechen, „alle Dinge leben, weben und sind", außer welchem mithin Nichts gedacht werden kann. Gott — als — Urwesen ist der Urquell, der Schöpfer aller Dinge, die Vorsehung über die Welt. Man sieht, daß hier: Urwesen in einer engern Bedeutung genommen wird, als im zweiten Entwurfe, wo es mit: Wesen, Einwesen gleichbedeutend gebraucht ist. Gott ist aber seine Wesenheit und Einheit, und die beiden inneren Gegenwesen sind in Gott, sind also der Wesenheit Gottes entsprechend, haben mithin auch alle die oben nachgewiesenen göttlichen Grundwesenheiten ihrer Stufe gemäß an sich, folglich auch die Richtheit, Verhaltheit und Vereinheit. Sie sind daher zu einander gerichtet, beziehen sich auf einander und auf Urwesen, stehen im Verhältnisse zu einander, und in einer innigen Verbindung unter sich und mit Urwesen. Da nun beide Gegenwesen die ganze Wesenheit Gottes an sich sind, so ist auch ihre Gegenheit diejenige Gegenheit, welche die Wesenheit Gottes an sich ist. Diese aber ist, wie wir oben gesehen, Selbstheit und Ganzheit; sie sind demnach gemäß diesen beiden Grundwesenheiten so von einander unterschieden, daß das eine derselben vorwaltend Selbstwesen, das andere aber vorwaltend Ganzwesen ist. Selbst- und Ganzheit geben aber in ihrer Vermählung die Vereinheit; es wird demnach aus der Vermählung des Selbst- und Ganzwesens ein drittes, d. i. ein Vereinwesen hervor gehen.

Dieser Deduction entspricht die im analytischen Theile nachgewiesene Intuition, wonach wir in uns den Unterschied von Geist

und Leib fanden, welcher Unterschied uns zu dem Gedanken eines Geisterreiches, der Natur und der Menschheit Anlaß gab. Zugleich wird dort gefunden, daß bei dem Geiste das Grundgesetz der Selbstheit und Freiheit, beim Leibe und der Natur dagegen das Grundgesetz der Ganzheit, Gebundenheit und Nothwendigkeit, beim Menschen aber die Freiheit und Gebundenheit zumal, d. i. die Freigebundenheit vorherrsche. Nun ist aber Gott in sich Alles, was ist, folglich auch das Geisterreich die Natur, und die Verbindung beider, also auch die Menschheit. Es entsprechen mithin diese im analytischen Theile intuirten Wesen denjenigen Wesen, welche in Gott deducirt worden sind; ohne daß jedoch behauptet würde, die Menschheit wäre das ganze Vereinwesen.

Setzen wir nun statt der in der Deduction gebrauchten allgemeinen Ausdrücke diejenigen der Intuition, so lautet der constructive Lehrsatz so: Gott ist in sich Gegenwesen und Vereinwesen, und zwar so, daß Gott in sich zwei untergeordnete Wesen ist, nämlich Geist und Natur, welche beide an sich gleich wesenlich, sich darum wechselseits nebengeordnet sind, und zwar in der Weise, daß in dem ihnen gemeinsamen Verhältnisse der Selbstheit und Ganzheit, am Geiste die Eine Wesenheit als Selbstheit, an der Natur die Eine Wesenheit als Ganzheit gesetzt ist. Gott ist aber gemäß der Ureinheit seiner Wesenheit auch Urwesen, und als solches und seine beiden inneren Gegenwesen seiendes Wesen in Vermählung oder Vereinheit; darum ist Urwesen auch in Vermählung mit Geist, mit Natur, und mit dem aus der Verbindung von Geist und Natur hervorgehenden Vereinwesen, also auch mit der Menschheit. Und weil Gott auch Zahleinheit ist, so ist Gott dieser Wesenorganismus nur einmal. Krause sucht diesen tiefsinnigen Lehrsatz durch ff. Schema zu verdeutlichen. (Vgl. meine Anthropologie §. 28.)

o u ü ö a i e ä

o = Gott als Einwesen oder als Absolutes,
u = Gott als Urwesen vor und über der Welt,
i = Geisterreich oder Geistwesen,
e = Natur oder Leibwesen,
a = Menschheit.

ä, ü, und ö ließ Krause unbezeichnet; es sind jedoch ebenfalls wesenliche Vereinwesen in Gott, welche ich in einem später zu bearbeitenden metaphysischen Werke in der Art nachweisen werde, daß ä der Thierwelt entspricht, ü wohl jene Wesen sein mögen, die in der religiösen Vorstellung in den „Seraphinen", ö dagegen in den „Cherubinen" geahnet sind.

Hier dürfte wohl auch der zweckmäßigste Platz sein, den wesenlichen Unterschied, der bei Kr. in Ansehung der Einheit, Ureinheit und Vereinheit besteht, anschaulich zu machen. Der große Kreis o vertritt die Einheit, in der alles in ihr Unterscheidbare zunächst in Ungeschiedenheit oder Indifferenz gesetzt ist, wie im Gedanken des Absoluten, des Ichs, des Leibes überhaupt. Der Kreis u vertritt die Ureinheit, d. i. die Einheit, sofern sie noch vor und über der Gegenheit und ihrer Verbindung besteht, und die demnach ohne den Gedanken der Gegenheit in Gott nicht gedacht werden kann; die Buchstaben ü, ö und ä bezeichnen die einfachen Vereinheiten, die aus der Verbindung von je zwei Grundwesen hervorgehen; während a die innigste Vereinheit ist, die aus der Verbindung der drei Grund- und der einfachen Vereinwesen entspringt, und die man daher auch die Allheit (Totalität) nennen kann. Man sieht daraus, daß man bei der Einheit noch gar nicht an die Gegenheit und Vereinheit zu denken braucht, welche sie wohl einschließt, daß die Ureinheit aber den Gedanken der Gegenheit voraussetzt, und auch die Vereinheit nur durch eine vorausgehende Unterschiedenheit und Gegenheit denkbar ist. Da die Vereinheit der zweiten Stufe auch die Allheit ist, so läßt sich wohl erklären, daß man in der ungenauen Setzung der Einheit für Vereinheit und umgekehrt, leicht unklar werden, und dem Vorwurfe des Pantheismus ausgesetzt werden kann; was aber bei Kr., der diese Kategorieen in seinem letzten Entwurfe genau unterscheidet, nicht am Platze ist.

Hier ist auch der geeignete Ort, um Reinhold's Bemerkung abzuweisen, wonach Kr.'s Versuch, Gott als absolutes Wesen begreiflich zu machen, welches außer und über dem Gegensatze von Vernunft und Natur stehen, und doch auch beide und ihr Ver-

einwesen wiederum in sich sein soll, ein ganz und gar mißlungener sei. Das obige Schema über Gott kann diese Reinhold'sche Bemerkung schon vollständig widerlegen; da jedoch die Einheit, Ureinheit, die innere Gegenheit und Vereinheit der Gottähnlichkeit wegen auch vom Menschen gilt, so glaube ich den Reinhold'schen Einwurf auch mit meiner nach diesem Grundgesetze bearbeiteten Anthropologie widerlegt zu haben. Und falls auch diese noch nicht deutlich genug sein sollte, so will ich dieses Gesetz durch das gewiß anschauliche Beispiel unsers Leibes erläutern. Gewöhnlich denken wir unsern Leib nur nach der ungeschiedenen Einheit und Ganzheit; erst bei einer genauern Betrachtung finden wir an ihm den Gegensatz der Systeme. Diese zerfallen nun nach dem in der Gegenheit enthaltenen Gesetze der Selbstheit und Ganzheit, in das Bewegsystem (Muskeln, Knochen und Sehnen) und in das Nährsystem (Verdauungs-, Blut- und Lymphgefäße), welche durch das nach dem Gesetze der Vereinheit bestimmte Hautsystem allseitig verbunden sind. Vor und über diesen 3 Systemen ist aber dem Gesetze der Ureinheit entsprechend das Nervensystem, welches das ganze leibliche Leben nicht nur empfindet und bestimmt, sondern sogar der Grund aller übrigen Systeme ist; indem nach Oken's „Naturphilosophie" der Ursprung des Thieres aus dem Nerven ist, und alle übrigen anatomischen Systeme nur Ausscheidungen aus der Nervenmasse, nur roher und träger sind, was durch Valentin's „Entwickelungsgeschichte" des Leibes bestätigt wird. Es ist also der Eine Leib ein endlich absolutes Wesen, in Ansehung alles dessen, was er ungeschieden in sich ist, das aber als Nervensystem vor und über dem Gegensatze des Beweg- und Nährsystems und ihrem Vereine, dem Hautsysteme steht, und welches endliche Absolute die einander entgegengesetzten und vereinten Systeme dennoch in und unter sich ist. Das Gesetz der Einheit, Ureinheit, Gegenheit und Vereinheit läßt sich selbst wiederum auf das Nervensystem insbesondere anwenden. Der Einheit entspricht das Nervensystem überhaupt, der Gegenheit und zwar der Selbstheit und Ganzheit die willkürlichen und unwillkürlichen oder Eingewei-

benerven, der Vereinheit die in neuester Zeit als selbstständig anerkannten sympathischen Nerven, der Ureinheit das Hirn. Ja selbst bei diesem läßt sich noch dieses Gesetz nachweisen. Einheit = das ganze Hirn, Selbstheit = Großhirn, Ganzheit = Kleinhirn, Vereinheit = Mittelhirn, Ureinheit = verlängertes Mark, welches eigentlich das Urhirn ist. (Siehe meine Anthropologie §. 102—132.)

Wir müssen nun bei der Betrachtung Gottes noch etwas weiter gehen. Wenn man das Wort: in, ganz allgemein und abgesehen von aller Theilseitlichkeit auffaßt, und die Gedanken Gott und Wesenheit auf einander bezieht, so läßt sich sagen: Gott ist in sich und für sich seine Gottheit oder Wesenheit. Sofern nun Gott in sich seine Wesenheit ist, ist Gott sich sein selbst inne, und das Vermögen Gottes in Ansehung seines Selbstinneseins kann man den Sinn Gottes nennen, und die Wesenheit des Inneseins Gottes die Gottinnigkeit, das Gottbewußtsein. Weil Gott aber auch für sich seine Wesenheit ist, somit sich selbst erstrebt und will, so kann man das Vermögen Gottes in Ansehung seines Strebens den Trieb Gottes nennen, wonach Gott auf die Verwirklichung seiner Wesenheit gerichtet ist. Und sofern Sinn und Trieb Gottes, das Innesein und Streben Gottes, in inniger Verbindung gedacht, das Gemüth Gottes genannt werden kann, so schreiben wir Gott, je nachdem das Innesein oder Streben darin überwiegt, auch Fühlen und Handeln zu. Da nun außer Gott nichts ist, sondern alles Endliche in, unter und durch Gott ist, so folgt, daß Gottes Sinn auch alles Endliche weiß, daß Gott allwissend ist; daß Gottes Trieb auch die Verwirklichung der Wesenheit und Bestimmung aller Wesen erstrebt, daß Gott allstrebend ist, und daß Gottes Gemüth alles in sein unendliches seliges Gefühl aufnimmt, d. i. daß Gott allfühlend ist, an dem Geschicke aller Wesen thätigen Antheil nimmt; mit Einem Worte: daß Gott lebendiger Gott ist.

Wenn wir uns Persönlichkeit zuschreiben, sofern wir uns selbst bewußt sind, wir uns erstreben, wir fühlen und handeln, so könnte man allerdings auch, falls wir das Wort: Person, von allem

ihm anklebenden Endlichen reinigen, sagen, daß Gott, als das sein selbst innige, sich selbst erstrebende, sich selbst fühlende und verwirklichende Wesen, die Eine unbedingte und unendliche Person ist, und sind wir insofern auch befugt, Gott die Wesenheit der Persönlichkeit zuzuschreiben. Tiefer betrachtet hat der Mensch nur Persönlichkeit, Sinn, Trieb und Gemüth, weil er gottähnlich, ein Ebenbild Gottes ist. Gott diese Grundvermögen absprechen, sie aber doch dem Menschen beilegen zu wollen, heißt den Menschen über Gott erheben, Gott zu einem leeren Gedankending, oder höchstens zu einem aller höhern Thätigkeit baaren Chaos herabsetzen. Die göttliche Wesenheit in ihrer Anwendung auf den Menschen ist eben die Grundlage, wonach ich den Menschen in meiner Anthropologie betrachtete, und die es mir, wie es bereits mehrfach anerkannt worden, möglich machte, neue Ansichten über den Menschen aufzustellen; Ansichten, welche die Seelenlehre bleibend bereichern, und welche die Reinhold'schen Einwürfe gegen die innere Gliederung des Menschen, wie nicht weniger die alle angebornen Seelenvermögen läugnende Herbart'sche Theorie berichtigen dürften.

Auf die Frage: was Gott an und in sich zumal ist? gibt uns Kr. die Antwort: Gott ist Organismus als Wesen und als Wesenheit. Gott ist darum auch der Organismus der Wesen und Wesenheiten. Die Form des göttlichen Organismus ist die Vollkommenheit oder die Vollgliedheit, wonach Gott vollwesenlich Alles an und in sich ist, nichts Wesenliches an oder in Gott fehlt. Also nur, sofern Gott der Eine unbedingte und unendliche Organismus, d. i. sofern Gott in sich Einheit, Gegenheit und Vereinheit, und also auch der Organismus der Wesen und Wesenheiten ist, kann Gott vollkommen oder vollendet, oder statt dieser unklaren bildlichen Ausdrücke: vollwesenlich gedacht werden, nicht aber, wenn man die Vielheit in Gott läugnet, oder sie von Gott ausschließt. Sofern nun Gott an und in sich der Organismus der Wesen und Wesenheiten ist, ist Gott auch der Grund derselben. Und da Gott als Absolutes in sich Alles ist, so ist Gott auch der Grund von Allem. Als geschicht-

licher Grund der Wesen wird Gott gewöhnlich Schöpfer genannt.

Außer vorstehenden Lehren will ich noch aus Kr.'s „Vorlesungen über das System der Philosophie" einige andere hier zweckmäßige Lehren andeuten:

S. 593 wird Gott, sofern Gott in Wesenninnigkeit auf das Vereinleben mit allen Wesen gerichtet ist, die Liebe genannt.

S. 545 u. ff. gibt Kr. im Wesentlichen ff. Lehren: Gott umfaßt mit seinem Einen heiligen Willen und Rathschlusse das Eine Leben, also auch den Organismus des Lebens aller endlichen Wesen, so daß Gott über das Eine Leben waltet, und selbiges von oben hereinwirkend mit Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe leitet und regieret. Gottes individueller Wille und Rathschluß ist auch in jedem Augenblicke auf unendliche Weise von Gott also bestimmt, wie es in aller Hinsicht gut ist. In dieser Eigenschaft ist Gott die Vorsehung zuerst für sich und für sein Eines Leben, und dann auch für alle endliche Wesen! — Da Gott als Vorsehung hinsichts des ganzen Organismus der endlichen Wesen frei herab und hereinwirkt in das Leben aller Wesen, so kann bildlich auch gesagt werden, daß Gott als Vorsehung sich zu den endlichen Wesen herabläßt, und diese Wesenheit Gottes bezeichnet man gewöhnlich mit Gnade.

S. 549. Die Liebe Gottes, sofern sie auch die endlichen im Wesenwidrigen befangenen Wesen aufnimmt, vereint mit dem heiligen Triebe, sie vom Übel und vom Bösen, vom Unglücke und Schmerze zu befreien, ist Erbarmung. Und da diese alle Wesen in sich aufnimmt, ist also Gott der Allerbarmer, der Allerretter, der Allerlöser.

Ähnliche auf den persönlichen und überweltlichen Gott bezügliche Stellen aus Kr.'s Schriften könnten noch eine große Menge angeführt werden. Aus Vorstehendem ergibt sich nun, daß dieses System folgende Lehren von Gott aufstellt:

1) Gott ist das Eine selbe, ganze, unbedingte und unendliche Wesen, das Einwesen oder das Absolute. (Monismus oder Absolutismus.)

2) Gott ist Urwesen, Schöpfer, die Liebe, die Vorsehung, die Gnade und Erbarmung. Als Urwesen ist Gott vor und über der Welt, diese aber außer und unter Gott — als — Urwesen. Gott ist das Eine lebendige, persönliche, sein selbst innige, strebende, fühlende und thätige Wesen. (Sofern Gott als Urwesen erkannt und die Welt außer ihm ist, haben wir den Deismus und dualistischen Theismus.)

3) Gott ist der Organismus der Wesen und Wesenheiten; alle Wesenheiten sind an Gott, Eigenschaften Gottes; alle Wesen sind in Gott, Gott ist in sich auch das All. Daraus ergibt sich, daß dieses System Panentheismus lehrt, der aber durchaus nicht mit dem Pantheismus verwechselt werden kann; denn nirgends findet sich in Kr.'s Schriften, daß Gott das All, oder daß das All Gott ist, wie der Pantheismus lehrt, der das All Gott gleich setzt; sondern Kr. lehrt nur in Übereinstimmung mit den tiefsinnigsten Philosophen und mit der Bibel, daß Alles in und unter Gott, daß Gott als Urwesen vor und über der Welt ist, daß die Welt zwar in Gott als dem Absoluten, aber unter und außer dem Urwesen ist.

In diesem Systeme ist sonach die theilweise Wahrheit des einseitigen Monismus und Absolutismus, des einseitigen Deismus und Dualismus organisch vermittelt und der Pantheismus wirklich überwunden. Kr. leistete mithin wirklich, was er nach Reinhold's Ansicht richtig erstrebt hat, d. i. er hat den Pantheismus, Dualismus und Monismus überwunden; er nimmt den allseitigen Standort des ächten Idealrealismus und speculativen Theismus ein, und machte denselben wirklich in einem vollständig ausgeführten Systeme geltend.

Angesichts solcher Lehren von Gott sollte man glauben, müßte jede Anklage des Pantheismus verstummen. Dessen ungeachtet wird diese von zwei einander diamentral entgegengesetzten Seiten erhoben, nämlich vom Repertorium für katholisches Leben etc. und von Reiff. Daß diese Anklage von einander so wi-

versprechenden Standpunkten erhoben werden konnte, dürfte wohl nur in der Vieldeutigkeit des Fremdwortes „Pantheismus" erklärbar sein. „Dieses Wort, sagt Kr. in einer Note S. 370 des I. Bandes seiner Religionsphilosophie, findet sich bei altgriechischen Schriftstellern nicht. Es ist aber seiner Bildung nach in aller Absicht unbestimmt. Denn das Adjectivum πᾶς bedeutet wohl ganz, ohne an Theile zu denken, als auch ein Jedes von Mehren für sich genommen, als auch Alles und Jedes zusammengenommen; daher das Substantivische τὸ πᾶν oder πᾶν, das Weltall, universitas rerum, mundus, totum et omnia (Cicero) bedeutet. Auch in zusammengesetzten Wörtern hat παν — und παντ — vermischt und ununterschieden alle Bedeutungen wie πᾶς. Die andere Hälfte des Wortes ist ebenso unbestimmt, indem man dabei sowohl Gott selbst als Ein Wesen, als auch heidnisch „mehre Götter" im Sinne haben kann. In welcher Bedeutung aber παν und θεος oder θεοι zusammengedacht werden sollen, läßt das Wort ebenfalls ganz unbestimmt". „Das Wort Pantheismus, führt Kr. hierauf im Texte fort, ist vieldeutig, da es unbestimmt läßt, ob Alles Gott sein soll, oder ob Gott Alles sein soll; oder ob Alles blos gottähnlich, oder ob Alles blos in Gott und durch Gott sein soll; ferner, ob *Pan* das All, oder Alles und Jedes als dieses Bestimmte genommen, oder Beides zugleich bedeuten soll; ferner ob unter dem All das Eine Ganze, vor und über jeder Theilheit, oder in der vereinten Theilheit als Vereinganzes, oder Beides zugleich verstanden werde. Vermöge dieser Unbestimmtheit dieses Fremdwortes kann man allerdings im gewissen Sinne sagen: daß der Absolutismus Pantheismus ist, sofern Pantheismus die Lehre bezeichnet, daß alles Bestimmte, in irgend einer Hinsicht Endliche, was ist, an oder in und durch Gott ist; aber auch dann kann nicht gesagt werden, daß der Absolutismus nur Pantheismus, noch daß der Pantheismus der vollendete Absolutismus ist. Denn sonst müßte der Absolutismus weiter Gott nicht erkennen, als nur insofern Gott in und durch sich auch das All, sowie auch Alles und Jedes ist, was ist; da hingegen der reine Absolutismus erst wesenlich erkennt, daß Gott das

Eine selbe und ganze Wesen ist, dann aber, daß Gott auch als Urwesen vor und über allem Endlichen und Bestimmten ist, was Gott in sich, durch sich und für sich ist; daß aber nicht umgekehrt irgend etwas Endliches, Bestimmtes, ja nicht einmal die in ihrer Art unendliche Natur, und das in seiner Art unendliche Geistwesen oder Vernunft, Gott selbst sein oder genannt werden könne. In jeder andern der vorhin erwähnten möglichen Auslegungen des unbestimmten Wortes: Pantheismus, ist der Absolutismus durchaus nicht Pantheismus. Setzte man statt des Fremdwortes — Allgottlehre, so würde sowohl die Unbestimmtheit desselben sogleich jedem Deutschen einleuchten, als es dann auch Jeden Wunder nehmen müßte, zu erfahren, daß die Gottlehre, d. i. der Absolutismus, in ihrer Vollendung nur eine Allgottlehre, und daß ein Gottlehrer in seiner Vollkommenheit nur ein Allgottlehrer, ein Pantheist sei".

Nach diesen vorläufigen Erklärungen über die Unbestimmtheit des Fremdwortes Pantheismus wollen wir uns gegen beide Ankläger wenden, die beide ihre Beschuldigung darauf stützen, daß Kr. lehre, Gott sei in sich die Welt oder die Vielheit der Dinge. Der Recensent von Ahrens »Cours de psychologie« im Repertorium für katholisches Leben ꝛc. scheint ein katholischer Theolog, jedenfalls aber ein orthodoxer Katholik zu sein. Ihm will ich vorerst Kr. selbst antworten lassen, der S. 226 im II. Bande seiner Religionsphilosophie sagt, daß die Lehre des theistischen Absolutismus mit der Lehre der Bibel und der ältern Kirche hierin völlig übereinstimme, und dazu folgende Note gibt. „Diese unsere Behauptung historisch gründlich zu erweisen ist hier nicht der Ort; jedoch die Hauptbeweise aus der Bibel hierzu anzuführen ist deßhalb zweckmäßig, weil die Gegner des theistischen Absolutismus gerade die Lehre, daß die von Gott geschaffene Welt, und das von Gott geschaffene Reich der Geister, in Gott seien und bleiben, und als in Gott seiend und mit Gott — als — Urwesen auch im Leben bleibend vereinigt werden, — welche Lehre mit der Bibel und der biblischen Kirchenlehre übereinstimmt, vielmehr gerade als den Hauptsitz des heidnischen Pantheismus

verschreien, und somit, gleichviel ob mit oder ohne Absicht, den Haß und vielleicht die Verfolgung fanatischer Christen, sicherlich aber die Abneigung vieler der Bibel und der Kirchenlehre im Allgemeinen treu anhangender Christen, auf ihre philosophischen Gegner ziehen; während sie sich selbst gerade dann mit einer Übereinstimmung mit der Bibel breit machen, wo sie ganz und gar davon abweichen".

„Was erstlich das Verhältniß der Welt zu Gott betrifft, so wird in der Bibel gelehrt, daß Gott die Welt und Alles was darin ist, gemacht hat; daß Gott der Schöpfer, Erhalter und Herr der Welt ist; daß Gott in der Welt wohnet (4 Esr. 8, 20.); nirgends aber findet sich mit ausdrücklichen Worten gesagt, weder daß die Welt in Gott, noch daß die Welt außer Gott ist. Was aber das Verhältniß des Menschen zu Gott angeht, so wird ausdrücklich gelehrt, daß der Mensch nicht Gott ist (Ezechiel 28, 2 u. 9.), daß Gott den Menschen zu seinem Ebenbilde gemacht hat, Gott selbst aber nicht ein Mensch ist (Hosea 11, 9. und 3 Mos. 11, 19.), noch auf menschliche Weise beschränkt ist (3 Mos. 11, 19. Judith 8, 13.). Aber der Mensch ist in Gott, und Gott ist da und wirket im Menschen (Apostelgeschichte 17, 27 u. 28.); ferner: „in ihm leben, weben und sind wir". — 1 Joh. 4, 15—16. „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe, der bleibet in Gott, und Gott in ihm" Colosser 3, 3. „Denn ihr seid gestorben, und euer Leben ist verborgen mit Christo in Gott". — Die Benennung eines Mystikers und außerdem eines Pantheisten wird vornehmlich einem Jedem zugetheilt, der mit der Bibel übereinstimmig lehret, daß Alles in Gott, und Gott in Allem ist. — Unter den Kirchenvätern lehrt Augustinus Deus est supra quem, extra quem, et sine quo nihil est, sed sub quo, in quo, et cum quo omne est, quod vere est« (Soliloqu. I. nr. 3, 4.). »Et omnia igitur sunt in ipso, et tamen Deus omnium locus non est. (De divers. quaest. 20.) — »Religet ergo nos religio ei, a quo sumus, per quem sumus, et in quo sumus etc.« (De vera religione c. 55). — So weit Krause. Außer obigen Bibelstellen können noch angeführt werden Röm. 11, 36. „Von ihm und durch ihn, und in

ihm sind alle Dinge". Epheser 4, 6. „Ein Gott und Vater unser Aller, der da ist über euch Alle und in euch Allen. Der heil. Bernardus sagt: „Alles Sein ist Gottes Sein. — Er ist sich, Er ist in allen Dingen das Sein; und so kann man sagen, daß Er allein ist, weil er sein und aller Dinge Sein ist" (De consideratione l. V. c. 7. 11.). Nach Gregor dem Großen (Moral l. II. c. 10.) ist Gott „innerhalb aller Dinge, und außerhalb aller Dinge, über allen Dingen unter allen Dingen. Er ist über allen Dingen als der Machthaber, unter allen Dingen als der Träger der Dinge; außer den Dingen durch die Größe, innerhalb der Dinge durch die Eigenschaft seiner Wesenheit. Als der Herrscher des Weltalls ist er über allen, als die Grundfeste unter allen Dingen. Als das Allumfassende ist er ausserhalb der Dinge, als der Alldurchdringende innerhalb der Dinge. Er ist aber nicht nach einem Theile über, nach einem andern unter den Dingen, nicht nach einem Theile ausserhalb, nach einem andern innerhalb der Dinge; sondern er ist ganz und derselbe überall. Er ist der Träger der Dinge, indem er Alles beherrscht, und er beherrscht Alles, indem er Alles trägt. Er umgibt Alles, indem er Alles durchdringt, und er durchdringt Alles, indem er Alles umgibt. Was ihn von oben herab zum Herrscher, das macht ihn von unten auf zum Träger, und was ihn von außen zum Allumfassenden, das macht ihn im Innern zum Alldurchdringenden. Er durchdringt Alles innerhalb der Dinge, ohne sich zusammenzuziehen; er umgibt Alles ausserhalb der Dinge, ohne sich auszudehnen. Er ist über und unter allen Dingen, ohne an Einem Orte zu sein, groß ohne Ausdehnung, einfach ohne Zusammenziehung". Auch Görres spricht in seiner Mystik II. Bd. S. 138 in ähnlicher Weise aus: „Zuvor hat er in seiner Unermeßlichkeit ihr eingewohnet, wie er in wirksamer Allgegenwart gleichzeitig Alles befassend in Allem ist, ohne von ihm beschlossen zu sein; und wieder Alles beschließend sich ausser Allem findet, ohne darum von irgend etwas sich ausschließen zu lassen".

Ich denke, angeführte Stellen werden für einen orthodoxen Katholiken zur Widerlegung seiner Anklage hinreichend sein, wenn

er nicht auch den Apostel Paulus, Augustinus und die übrigen citirten Autoritäten des Pantheismus beschuldigen will. Mit diesen Autoritäten ist freilich Herrn Reiff gegenüber nichts anzufangen, der offen und ehrlich den Widerstreit seiner Ansichten mit dem Christenthume bekennt, während er andererseits, wie früher Frauenstädt, die Übereinstimmung mancher Lehren Kr.'s mit der christlichen Ansicht bemerkte. Hr. Reiff gibt sich auf 13 Seiten seiner Abhandlung die nicht sehr dankbare Mühe, bei Kr. den Pantheismus herauszufinden. Wollte ich seine Theorie Satz für Satz verfolgen und beleuchten, so müßte ich diese Abhandlung wenigstens noch einmal so weit ausdehnen, als sie mir bisher unter der Hand geworden ist. Es ist dieses aber auch gar nicht nöthig, sondern ich will nur einige Sätze der Reiff'schen Ansicht herausheben, und Unparteiischen die Beurtheilung überlassen, mit welchem Rechte eine solche Theorie die Kr.sche Lehre von Gott des Pantheismus beschuldigen darf, oder ob nicht vielmehr dieser Vorwurf auf seinen Urheber zurückfallen dürfte. Hr. Reiff lehrt, wie folgt:

S. 135, unten: „Gott übt keinerlei Art von Wirkungen auf uns aus, zu denen wir uns eben nur passiv zu verhalten hätten, noch können wir Wirkungen auf ihn ausüben, zu denen er sich wieder irgendwie passiv verhalten müßte; ein solcher Wechselverkehr zwischen Gott und Mensch findet nicht statt; sondern der Mensch ist in Allem seine That (indem er das Naturgesetz seines Wesens als seinen Willen hat), und dieß ist seine Einheit mit der Gottheit, worin er als freies Wesen in Gott ist, als dem schlechthin freien Wesen, auf welches keine Wirkungen geschehen können, welches schlechthin über der Reihe der Wesen und damit über der Möglichkeit der Wechselwirkung mit andern Wesen steht. — Diese Polemik ist nun zunächst gegen die Lehre vom persönlichen Gott — das Schiboleth des modernen Glaubens — gerichtet; denn jener Wechselverkehr zwischen Gott und Mensch scheint mir ein wesentliches Moment desselben zu sein".

S. 137. „Wir müssen vor allen Dingen einen bestimmten Begriff des Pantheismus geben. Die Welt ist eine unendliche

Vielheit von Wesen, so daß deren jedes nur ist als Glied dieser unendlichen Reihe, also, indem es als Wesen selbstständig ist und unbedingt, zugleich bedingt ist durch alle andern. Wir denken aber auch diese Vielheit in einer absoluten Einheit, und dieß ist immer der Begriff Gottes, der allen besonders modificirten Vorstellungen von Gott zu Grunde liegt. Da fragt es sich nun, ob die Vielheit selbst zum Begriffe der absoluten Einheit gehört, so daß diese nicht als solche, die über der Reihe der Wesen steht, an ihr selbst vollendet ist, sondern selbst zugleich als Vielheit existirt, und in dieser sich selbst auseinanderlegt und entwickelt — und dieß ist Pantheismus —, oder ob dieselbe als das rein unbedingte Wesen schlechthin über der Reihe der Wesen steht und als solches in sich vollendet ist, so daß dasselbe in keiner Weise diese Reihe zu seiner Existenz bedarf, oder sein Begriff nicht den Begriff dieser Vielheit in sich schließt, wohl aber der Begriff der Reihe der Wesen den Begriff des rein unbedingten Wesens, also die Reihe des unbedingten Wesens zu ihrer Existenz bedarf; dieß ist der Begriff der Transscendenz Gottes, seiner Jenseitigkeit, und der Begriff der Immanenz der endlichen Wesen in Gott. Dabei ist dennoch ein Unterschied zu machen zwischen der Art, in welcher die bewußtlosen, realen Wesen in Gott *sind*, deren keines als Glied der Reihe sich über diese zugleich erhebt (welches das System des Realen gibt, wie es vor und unabhängig von allem Bewußtsein ist), und der Art, in welcher das Bewußtsein, das sich zugleich über die Reihe erhebt, in Gott ist, in Gott *sich weiß*, über welches letztere ich mich bereits ausgesprochen habe; bei beiden Arten aber findet doch dasselbe Verhältniß des Unendlichen und Endlichen statt; und ich hoffe, es ist oben deutlich geworden, wie Gott als das rein unbedingte Wesen eben als solches in sich vollendet ist, und sein Begriff nicht zugleich den Begriff des Bewußtseins in sich schließt, wohl aber umgekehrt. Dieser letztere, dem Pantheismus entgegengesetzte, Begriff vom Verhältniß Gottes zum Menschen und zur Welt enthält also meine Ansicht; daß aber dieser Begriff nicht geradezu als theistisch, d. h. als die Lehre vom persönlichen Gott enthaltend, bezeichnet werden kann, geht schon aus

dem Obigen hervor, und soll nun im Weiteren ausdrücklich abgewiesen werden, weil der Begriff des persönlichen Gottes, in seine Momente gelegt, von selbst gerade den Pantheismus enthält".

„Wie kann nun der Begriff einer absoluten Einheit entstehen, welche in sich die Vielheit enthält, so daß diese zu ihrem Begriffe, zu ihrem Sein gehört? Die Genesis dieses Begriffs ist möglicher Weise eine gedoppelte. Erstens nämlich kann vom Begriffe der absoluten Einheit, d. h. des absoluten einfachen Seins selbst ausgegangen, und der Versuch selbst gemacht werden, zu zeigen, wie dieses sich in sich selbst differenzirend sich als Vielheit aus sich erzeigt. Dieser Versuch muß aber nothwendig fehlschlagen; und er ist, so oft er auch gemacht worden ist, immer mißlungen. Niemand hat noch gezeigt, wie das absolute einfache Sein sich in sich selbst differenzirt, und es ist klar, daß dieser Begriff unmittelbar sich selbst widerspricht; denn das absolute einfache Sein ist als solches in sich vollendet, sein Begriff ist völlig sich selbst genug, es kann sich also nicht differenziren und als die absolute Einheit sich im Unterschiede vollendete Wirklichkeit geben. Dieß ist die einfache Widerlegung jenes absoluten Standpunkts, der vom Absoluten als solchem ausgehend in dessen Selbstentwickelung die Genesis des Endlichen begreifen will. Es ist von vorneherein ein ganz falscher Standpunkt, wenn man irgendwie das Endliche aus dem Absoluten abzuleiten sucht. Und der Pantheismus, der sich auf diese Weise ergibt, hebt sich in eben jenem Widerspruche von selbst auf; das absolute Sein, von welchem ausgegangen wird, ist als solches schlechthin in sich vollendet; und sein Begriff kann auf keine Weise den Begriff des Unterschieds oder der Vielheit in sich schließen; und da in diesem sich in sich selbst differenzirenden Absoluten das Absolute durch den Prozeß des Bewußtseins bestimmt, und dieses damit zum Voraussetzungslosen erhoben wird, so fällt dieser Begriff des Bewußtseins mit eben jenem Widerspruche von selbst zusammen".

„Es bleibt nur der andere Ausgangspunkt übrig, der vom Endlichen. Das endliche, menschliche Bewußtsein, welches als Glied der Reihe der Wesen angehört und so bedingt ist, wird sich

selbst mit dieser Reihe zur Einheit zusammenfassen, und sich als endliches dieser absoluten Einheit unterordnen. Diese absolute Einheit enthält in sich selbst die Vielheit der Dinge, so daß diese Vielheit zu ihrem Begriffe gehört, und wir haben damit den pantheistischen Begriff Gottes. Es ist wohl zu bemerken, wie dieser Begriff entsteht. Eine absolute Einheit, welche in sich zugleich die unendliche Vielheit der Wesen ist, kann sich nur dadurch bilden, daß ein Wesen der Reihe sich selbst mit der Reihe zusammenfaßt. Ein solches aber ist das menschliche Bewußtsein; denn dieses erhebt sich als unbedingtes über sich selbst als bedingtes, als Glied der Reihe; indem es als einzelnes Wesen, als Glied der Reihe der Wesen, nur mit diesen zusammen ein in sich vollendetes Ganze ausmacht, ist es zugleich an ihm selbst dieses Ganze, d. h. es faßt sich selbst mit der Reihe der Wesen zur absoluten Einheit zusammen. — Diese absolute Einheit ist also der Begriff des Bewußtseins und zwar des menschlichen Bewußtseins; und wir haben gesehen, daß dieses seine absolute Voraussetzung hat an dem rein unbedingten Wesen, welches somit als reine in sich vollendete Einheit über aller Vielheit steht, und daher in keiner Weise den Begriff derselben in sich schließt. — Allein auf dem Standpunkte, den wir zu beurtheilen haben (Reiff meint hier den Kr.schen Standpunkt!), wird das Bewußtsein, sofern es sich seinem Begriffe nach zur absoluten Einheit erhebt, die in sich die Vielheit der Wesen enthält, selbst zum Voraussetzungslosen gesteigert, und das endliche, menschliche Bewußtsein, das in ihr seinen eigenen Begriff nicht erfaßt, ordnet sich derselben unter mit der ganzen Reihe des Endlichen. — Dieß ist die Form, in welcher die Idee eines persönlichen Gottes als der sich selbst wissenden Einheit aller Wesen entsteht, welche als das Voraussetzungslose zugleich die absolute Voraussetzung, der absolute Grund aller Wesen ist. Es ist daher klar, daß diese Idee, in ihre Momente zerlegt, von selbst eben der pantheistische Begriff ist. — Eine solche Consequenz wird sehr auffallend erscheinen; und man wird derselben sogleich als unwiderlegliche Instanz entgegenhalten, daß die Lehre vom persönlichen Gott denselben als Schöpfer denke, der mit freier Selbstbestimmung die

Welt geschaffen habe, nicht aber dieselbe in seinem Begriffe in sich schließe, und so als Gott auf nothwendige Weise zugleich die Welt sei. — Gehört es nun aber zu dem Begriffe Gottes, Schöpfer zu sein, so schließt sein Begriff den Begriff der Welt in sich; er ist die absolute Einheit, welche an ihr selbst nicht gedacht werden kann, ohne daß in ihr die Reihe der Wesen gesetzt ist, welches, sofern Gott als eines solchen seiner bewußt ist, eben das göttliche Wollen der Welt ist. Gehört es aber nicht zum Begriffe Gottes, daß er Schöpfer ist, so ist derselbe an und für sich selbst genug; sein Begriff ist an und für sich vollendet; und eine innere Beziehung zur Welt, wie sie offenbar in der Idee der Schöpfung sich ausdrückt, ist schlechterdings unmöglich. — Es bleibt also dabei, diese Vorstellung, in ihre Elemente zerlegt, enthält den Pantheismus. — Dieser unterscheidet sich jedoch vom Theismus darin, daß derselbe Begriff, die absolute Einheit, welche in sich die Vielheit der Wesen enthält, bei diesem als ein einzelnes Wesen hypostasirt, bei jenem aber in ihrem strengen Begriffe als absolute Einheit genommen wird, welche nicht als einzelnes Wesen, das als solches selbst nur Glied der Reihe der Wesen ist, vorgestellt werden darf. Im Pantheismus haben wir den Begriff dieser absoluten Einheit, in der Lehre vom persönlichen Gott die Vorstellung dieses Begriffs in einem einzelnen Wesen; in beiden aber haben wir denselben Inhalt. Nicht das eine ist das wahre, das andere das falsche; sondern beide sind gleich falsch; und um den wahren Begriff Gottes zu gewinnen, muß man über beide hinausgehen; damit erst bildet sich der Begriff Gottes als des rein unbedingten Wesens, das als solches in sich vollendet ist, und in keiner Weise den Begriff der Vielheit der Wesen in sich schließt, obgleich letztere den Begriff des rein unbedingten Wesens, aber als eines solchen, in sich enthält; denn jedes Wesen, sei es unbewußtlos oder bewußt, ist unbedingt und bedingt zugleich (als Glied der Reihe); es ist also als unbedingtes eins mit Gott dem rein unbedingten Sein, und als unbedingtes, das zugleich bedingt ist, geschieden von ihm; so ist jedes Wesen als unbedingtes, als durchsichseiendes, selbstständiges eins mit Gott und geschieden von ihm, und während im Theis-

mus und Pantheismus die Weltwesen immer nur als etwas in Gott gesetztes, ohne wahrhaft selbstständiges Leben gefaßt werden können, haben wir auf diese Weise mit der reinen Selbstständigkeit des göttlichen Wesens zugleich die Selbstständigkeit der endlichen Wesen".

S. 148. „Jener Realismus, welcher das Seiende in Gott als dem absoluten Sein (nicht als Bewußtsein) betrachtet, wenn er sich durchführt, hebt gerade den Pantheismus auf; er erkennt die Dinge, die Reihe des Seienden im absoluten Sein, das als solches in sich vollendet ist, und dieser Reihe nicht zu seiner Existenz bedarf. — Hat man den Begriff einer Reihe von Wesen, deren jedes unbedingt ist und bedingt in Einem, so heißt dieses mit andern Worten: jedes Wesen ist in Einem schlechthin, in sich vollendet und Glied der Reihe; vermöge dessen, daß es Glied der Reihe ist, kann ich das einzelne nur setzen mit der Reihe; so gewiß ich also jedes Wesen als Glied der Reihe schlechthin setze, so gewiß ist damit die Reihe schlechthin gesetzt, d. h. als vollendete, als Totalität. Nun aber wissen wir, daß jedes Wesen der Reihe so gedacht, Eins ist mit dem rein unbedingten Sein, das als solches in sich vollendet ist und der Reihe der Wesen, der Vielheit nicht zu seiner Existenz bedarf, und geschieden von ihm. Der Begriff der Totalität, der Reihe der Wesen enthält also einen Begriff Gottes, der den Pantheismus entschieden aufhebt. Das aber will der Pantheismus, er will das unendlich Viele denken im Absoluten Einen, so wie er das unendlich viele Seiende im absoluten Sein denken will; es ist daher klar, daß er, was er will, nur erreicht, indem er sich selbst als Pantheismus aufhebt. — Diese Totalität der realen Wesen, die als solche im absoluten Sein sind, ist das wahre Reale an sich, das System des Realen; diejenige Einheit dagegen, welche in sich die Vielheit der Wesen ist, d. h. in welcher das Bewußtsein sich selbst mit den andern Wesen zur Einheit zusammenfaßt, ist nicht absolut, ist die nie vollendete Synthesis des Mannigfaltigen der Welt, welche als solche (in der Vorstellung des endlichen Raumes) dem bloßen subjecti-

ven Bewußtsein angehört, so wie Kant dieselbe als die Welt der Erscheinung bezeichnet hat, zum Unterschiede von der unbedingten Totalität der Dinge, als dem wahren Ansich, welches wir aber nach Kant nicht zu erkennen vermögen. Die Erörterung dieser Punkte wäre nöthig, um den Begriff der Totalität der Reihe vollständig zu geben".

S. 149. „Wir haben vorhin am Pantheismus den Begriff der Totalität der Dinge, der wirklichen absoluten Einheit vermißt. Eben der Mangel dieses Begriffs tritt insbesondere bei Krause deutlich hervor".

Betrachten wir hier nur die drei von mir unterstrichenen Sätze der Reiff'schen Ansicht, insbesondere den ersten: „der Begriff der Totalität, der Reihe der Wesen enthält also einen Begriff Gottes, der den Pantheismus entschieden aufhebt". Der bildliche Ausdruck „Reihe" deutet doch offenbar auf eine Vereinigung unendlich vieler Wesen, wenn auch in der beschränkten Form der unendlichen Linie; die Reihe soll daher nichts anders als die Allheit sein, wie sie denn auch noch von Hrn. Reiff selbst mit „Totalität" bezeichnet wird. Schon aus diesen gesperrten Sätzen, die nach Hrn. Reiff's Ansicht, den Pantheismus aufheben sollen, ergibt sich, daß er die bisher vorherrschende Ansicht, wonach die Lehre: „das All ist Gott, oder Gott ist das All" als Pantheismus erklärt wird, geradezu auf den Kopf stellt; es ist daher seinerseits ganz folgerichtig, wenn man den Theismus und Absolutismus, sofern sie „den persönlichen Gott" lehren, Pantheismus nennt. Wir sehen daraus, wie ganz anders Hr. Reiff das unbestimmte Fremdwort Pantheismus nimmt, als es im Allgemeinen verstanden wird. Bei einer solchen Verkehrung gewöhnlicher Ansichten wäre jede Widerrede Logomachie, welche, sowie der Streit über subjective Ansichten nach alten logischen Regeln unstatthaft ist. Hier bleibt mir nur der Ausruf übrig:

„Mit Worten läßt sich trefflich streiten"!

Zum Schlusse muß ich noch einer Hrn. Reiff ausschließlich angehörigen Hypothese entgegentreten, wonach Kr. als ein Schüler Jacobi's zu betrachten sei. Herr R. meint zwar S. 121,

weil ich in meiner „übersichtlichen Darstellung des Lebens und der Wissenschaftslehre Krause's und seines Standpunktes zur Freimaurerbrüderschaft", München 1839, keinen Aufschluß über den Entwickelungsgang Kr.'s gegeben hätte, es werde meinerseits wenigstens nichts gegen seine (R.s) Ansicht vom Verhältnisse Kr.'s zu Jacobi eingewendet werden. Allein daraus, daß ich in einer nur „übersichtlichen" Darstellung des Kr.'schen Lebens und Systems, und weil mir damals wie jetzt noch nicht alle, zur Entwickelungsgeschichte des Kr.'schen Denkens erforderliche, Materialien zu Gebote standen, in jenem Schriftchen diese Auseinandersetzung unterlassen habe, kann doch wohl nicht leicht gefolgert werden, daß ich darum nichts gegen R.'s Ansicht über Kr.'s Standpunkt zu Jacobi einwenden dürfe. Wer Jacobi's in vieler Hinsicht unphilosophische und des wissenschaftlichen Zusammenhanges entbehrende Lehren mit der scharf- und tiefsinnigen Gliederung des Kr.'schen Systemes unbefangen vergleicht; wer namentlich Kr.'s Bekämpfung J.scher Ansichten in seinen Grundwahrheiten der Wissenschaft S. 471—491, und im I. Bande seiner Religionsphilosophie, zusammenhält: der wird wohl eine untergeordnete Verwandtschaft, wie z. B. in der Annahme eines lebendigen Gottes, der Berechtigung auch des Gefühles und der endlichen Subjectivität, — aber sonst eine so überwiegende Verschiedenheit in beider Lehren erkennen, daß daraus wohl Niemand mehr weder vor, noch nach Hrn. R. ein Schülerverhältniß Kr.'s zu Jacobi ausfindig machen wird. Übrigens hatte Kr., gemäß seinem Vorberichte zur Religionsphilosophie S. VII, sein System der Hauptsache nach schon in seinem im Jahre 1804 erschienenen Entwurfe eines Systems der Philosophie, dann in seiner 1810 herausgekommenen Sittenlehre, und in seinem Urbilde der Menschheit (1811), mitgetheilt; Schriften, die vor Jacobi's Werk von den göttlichen Dingen erschienen, durch welches veranlaßt er sich erst mit den J.schen Ansichten vertrauter machte. Und während Jacobi im Wahne befangen war, als führe die demonstrative Wissenschaft zu Fatalismus und Pantheismus, ja selbst zu Atheismus,

und damit zur Irreligiosität und Immoralität; widmete sich Kr. noch als Jüngling gerade aus dem Grunde der Wissenschaftforschung, weil er schon damals einsah, daß nur wissenschaftliche Einsicht die Menschen in ihren drückenden Verhältnissen bessere, und darum eben die organische Wissenschaft die wichtigste Aufgabe unseres Zeitalters sei; ja, daß ächte Wissenschaftforschung, wie schon Baco erkannte, erst recht zu Gott hinführe, und genau genommen das innigste Gebet sei. Ebenso beweisen Kr.'s Schriften, daß die reine Philosophie gerade diejenigen Aufschlüsse als reines Wissen gibt, wie die sind, welche Jacobi, Bouterweck rc. ihrer Meinung nach vergeblich von der Philosophie verlangen, und daß selbst die Lehre des Theismus und Absolutismus die vorzüglichste intellectuale Grundlage eines vernunftgemäßen, gerechten, sittlichen und frommen Lebens ausmache. Es verhält sich mit dem Schülerverhältnisse Kr.'s zu Jacobi ebenso, wie mit dem angeblichen zu Schelling, welches die vorherrschende Ansicht ist, oder wie mit dem zu Fries, wie ganz neuerdings Ulrici meint; welche erdichteten Schülerverhältnisse jedoch alle in meiner größern Abhandlung abgewiesen werden, und die wohl in ihrer Gesammtheit einen indirecten Beweis für Kr.'s Originalität bilden möchten.

Mit diesen Bemerkungen wollte ich eben die Abhandlung schließen, als mir noch Ulrici's „Grundprinzip der Philosophie" zukam, welches S. 654—674 das Kr.sche System ebenfalls einer gegnerischen, aber immerhin dankenswerthen, Aufmerksamkeit würdigte. Gerade das öffentliche Besprechen dieses tiefsinnigen Systems erstrebten seit mehr als 10 Jahren Ahrens, v. Leonhardi, Mönnich und ich; denn nur das fortgesetzte Ignoriren desselben in der Darlegung der neueren Systeme war es, was uns eine große Ungerechtigkeit schien, und uns darum um des hochverdienten und im Leben so vielfach verkannten und verfolgten Mannes willen innigst betrübte. Ist einmal das Ignoriren zu Ende, und das System ein Gegenstand allgemeiner Besprechung geworden, so wird sicherlich sein bleibender Kern bedeutsam in die Entwickelungsgeschichte der Philosophie eingreifen. Und diesen Kern und damit das Andenken an diesen edeln Märtyrer um Wissenschaft

und den Fortschritt der Menschheit wollten wir eben retten, wohl wissend, daß die Philosophie in keinem einzelnen Systeme für alle Zeiten abgeschlossen sein könne. Die öffentliche Besprechung, bin ich aber überzeugt, wird die Behauptung Ulrici's (S. 673) wonach „die Begeisterung einiger Freunde und Anhänger für die Kr.sche Philosophie nur auf einer sehr befangenen Schätzung ihres Werthes ruhen kann", und das System keinen „prinzipiellen Fortschritt" enthalte, sattsam widerlegen. Die oben citirte Anerkennung von Seiten des hochverehrten Herausgebers dieser Zeitschrift und die Reinhold'sche dürfte vorläufig Herrn Ulrici doch auch eine competente Autorität dafür sein, wenn er sich selbst nicht für infallibel halten will.

Ich habe oben schon das angebliche Schülerverhältniß Kr.'s zu Schelling und Jacobi besprochen, nach Ulrici scheint Kr. eine Art Quodlibet, insbesondere soll er „ein Fries" sein! Es fehlt jetzt nur noch die Nachweisung, er sei ein Herbart, Hegel, Eschenmayer, Troxler 2c. 2c.!!! Hören wir indeß Ulrici selbst, was er S. 654 sagt: „Krause steht zu Fichte und Schelling in einem ähnlichen Verhältnisse, wie Fries zu Kant und Jacobi: auf der einen Seite die Tendenz, die Systeme seiner beiden großen Vorgänger, wenn nicht prinzipiell zu vermitteln, so doch an ihren einander zugekehrten Flächen gleichsam zusammenzuschweißen; auf der andern Seite das Streben den wesentlichen Inhalt der Fichte'schen, insbesondere aber der Schelling'schen Speculation auf die empirisch psychologische Selbstbeobachtung zu basiren. Kein Wunder daher, daß in neuester Zeit, — nachdem der Empirismus wieder zu Kräften gekommen, — Kr. eine späte Anerkennung findet bei Solchen, die gern mitspeculiren, und doch den guten Boden der Erfahrung nicht unter den Füßen verlieren möchten. Kr. erklärt zwar ausdrücklich: „„in der Annahme der Grunderkenntniß stimme er mit Schelling und Hegel, sowie mit Plato überein"", und in der That wurzeln nicht nur seine ersten Schriften ganz in der Schelling'schen Weltanschauung, sondern der Schwerpunkt der versuchten Zusammenschweißung neigt auch allerdings mehr nach der Seite des Schelling'schen Systems hin-

über. Allein bei näherer Betrachtung findet sich, daß Kr. einestheils ebenso sehr Fichte, anderntheils weder Schelling noch Fichte, sondern eben Fries ist".

Nun muß am Ende noch Kr. aller Originalität baar sein, er ist ein „Zusammenschweißer", also offenbar ein Eklektiker, ein Compilator; dann aber muß sein analytischer Theil wiederum Anlaß sein, den Zusammenschweißer in einen Fries zu verwandeln! Fassen wir die Bestimmung Krause's nach Ulrici zusammen, so erhalten wir folgendes Ergebniß: Kr. verhält sich zu Fichte und Schelling, wie Fries zu Kant und Jacobi; dann: Kr. ist gleich Schelling und Fichte minus Theil Schelling und Fichte gleich Fries; also: Kr. ist gleich Schelling — Fichte minus Theil Schelling — Fichte plus Kant — Jacobi gleich Fries. Da werde ein Anderer klug daraus! Jedenfalls ist soviel ausgemacht, daß Kr. jetzt ein leibhaftes Chamäleon ist! Es ist nun sicherlich der merkwürdigste Philosoph der Neuzeit, und Dank dieser Entdeckung des Herrn Ulrici, von nun an kann die allgemeine Aufmerksamkeit, die sich seither dem gottinnigen und für alles Höhere begeisterten Weisen nicht zuwenden wollte, dem Chamäleon-Philosophen nicht mehr entgehen! Da bewährt sich gewiß der alte Spruch, daß Gottes Wege wunderbar sind; indem man selbst noch nach seinem Tode, nicht etwa wie Origenes dreihundert Jahre nach seinem Hingang noch durch ein Concil verdammt, oder wie Andere selig und heilig gesprochen, sondern sogar noch in ein Chamäleon verwandelt werden kann. Die indische Seelenwanderung ist somit in einem deutschen Philosophen des 19. Jahrhunderts eine Wahrheit geworden! — Das ist wohl der beste Beweis für Kr.'s Originalität, daß man ihn nicht recht unter seine Vorgänger und Zeitgenossen unterzubringen weiß!

Wenn es sich nun nicht läugnen läßt, daß Krause außer seinen beiden großen Vorgängern auch Kant und Jacobi studirt, und manchen Gedanken derselben, wie dieses bei einem jeden angehenden Philosophen der Fall ist, unvermerkt sich angeeignet haben mag, so kann doch die aufmerksame Prüfung seines Systemes weder den „Zusammenschweißer", noch das Chamäleon, sondern

jedenfalls nur den originellen Denker herausfinden. Kr. gibt uns selbst in der Vorrede zur „Lehre vom Erkennen" S. XXI, über das Verhältniß seines Systems zu denen seiner Vorgänger folgende Auskunft: „Als Fichte einseitig bei dem Ich stehen blieb, und Schelling neben dieser, von ihm theilweise anerkannten, einseitigen Richtung, mit Geist die andere setzte, die einseitige Natur-Philosophie: so erkannte ich, daß hier die höhere Idee des Beiden und allen Wesen und Wesenheiten gemeinsamen Organismus, und organischen Harmonismus eintreten solle und müsse — das war ein höheres Princip, als das von Krug aufgestellte, des sogenannten Synthetismus. — Dieses sah ich ein, als Schelling noch in jener Antithese befangen war, und sah voraus, daß er sich höher erheben müsse und werde. Welches auch geschah. Meine ersten Schriften: *Dissertatio de philosophiae et matheseos notione* etc., Naturrecht und Logik stellen diesen meinen Standort dar. — Ich fehlte darin, daß ich statt Gott oder Wesen, und statt des schon damals von mir gebrauchten Wortes: Wesen der Wesen, Welt und Universum mehr sagte, als dachte. — Im Jahre 1803 gelangte ich zum vollen Wesenschauen, vor und über aller Gegenheit, allen einzelnen Attributen (der Unendlichkeit und Endlichkeit, Unbedingtheit und Bedingtheit u. s. w.) und der Gliedbau der Wissenschaft stand vor meinem begeisterten Auge dem Erstwesenlichen noch vollständig da".

„(Spinoza, dessen Schriften ich sehr früh kannte, konnte ich darin nicht beistimmen, daß die Substanz = Gott vorwaltend aus oder in den zwei Grundattributen bestehen, welche er, aus, wie er sagt, unendlich vielen aushebt, und es fehlt Spinoza gerade an dem, was allen damaligen Philosophen, Kant, Schelling, Fichte auch fehlte, — an der Anerkenntniß Wesens als Einwesens, und als Urwesens; eine Unterscheidung, die ich im Jahre 1803, sobald ich zu dem Wesenschauen gelangte, machen lernte")."

„Aber schon jenes Prinzip des Organismus und des organischen Harmonismus, wie ich es bis zum Jahre 1803

über. Allein bei näherer Betr ... ist ein höheres a
theils ebenso sehr Fichte, ande ... rgends so ausg
sondern eben Fries ist". ... nhafter, a

Nun muß am Ende ... ene W
er ist ein „Zusammen ... ch
ein Compilator; dann
Anlaß sein, den Zus
deln! Fassen wir di ... anle.
so erhalten wir f ... welt, Univer,
und Schelling, ... ig und mit meinen Vo
gleich Schelling ... ng. Deßhalb setzte ich schon 1803
Fries; also: ... meinen Vorlesungen über das System:
ling — Fi ... m, Welt, und zeigte, daß eben Gott allein
Anderer ... r Wissenschaft angenommen werden könne". —
jetzt ei ... tät Fries gegenüber noch insbesondere zu beleuch-
merk ... wohl für Kenner der Fries'schen Philosophie, und nach
des ... obigen Nachweisung des Kr.schen Entwickelungsganges und
se ... Systems eine höchst überflüssige Arbeit sein.

Herr Ulrici beurtheilt das Kr.sche System und alle neueren Systeme von Baco bis Trendelenburg vom Standpunkte seines mit Descartes verwandten Prinzips, welches das Denken und die ihm immannete Denknothwendigkeit, und das zugleich nach S. 291, das Fundament alles Erkennens und Wissens sein soll. Er sucht von diesem Standpunkte aus alle bisherige Systeme als ungenügend und mangelhaft darzustellen. Es dürfte aber wohl seinem eignen System, von dem Standpunkte der übrigen beurtheilt, das gleiche Schicksal zu Theil werden. Denn wenn man auch davon absieht, daß das Denken als die Thätigkeit, durch welche das klare Erkennen zu Stande kommt, mit dem Erkennen in einer stetigen Wechselbeziehung steht, und beide einander voraussetzen; daß mithin auch nicht gedacht werden kann, wenn nicht schon eine theilweise Erkenntniß vom Gegenstande des Denkens vorhanden ist, so scheint mir dieses Prinzip doch immer unzureichend. Das Denken ist erstlich eine subjective Thätigkeit, eine Eigenschaft des Ichs neben vielen anderen, das vorzüglich

Descartes im Geg-
denken bildet dar
ie ihm „ir
als das
No

...olgte.
Zeitschrift, B.

) er habe „im Gegentheil be-
ch selbst denken, ohne an et-
d. h. es könne sich schlecht-
das Ich sei Grund seines
...etzte und von Hrn. U.
...nne nicht Grund des
...gbar ein diametra-

...peculativen Begri... und S. 343
... 1, that, wohl noch zweckmäßig... es, wodurch
Wahrheit in der Form und als Inhalt ... terscheiden
nen. Hier entsteht aber nun füglich die Frag... etig än-
setz ausschließlich subjectiv, formal-logisch, oder ... leibli-
Diese Frage greift offenbar in die innerste Tiefe der ... seien
ein, und ihre Lösung ist um so schwieriger, weil gerade die ... n-
nothwendigkeit durch die Lösung derselben erst die Berechtigung
eines Prinzipes erlangen könnte, sie aber durch Hrn. U. im Vor-
aus schon als dieses geltend gemacht, und aus ihr alles Übrige
entwickelt werden soll. Da nun unser Wissen ein wahres, mithin
ein mit seinem Gegenstande übereinstimmiges Erkennen sein
soll, so ist klar, daß diese Denknothwendigkeit nicht blos subjectiv,
sondern zugleich auch objectiv, also subjectiv und objectiv zumal
sein muß. Daraus ergibt sich, daß das Denkgesetz der Wesenheit
des Ichs und der Wesenheit des Nichtichs zumal entsprechen muß,
und wir dasselbe nur klar zu erkennen vermögen, wenn wir zu-
vor das Ich und das Nichtich und den gemeinsamen Grund bei-
der untersuchen, der dann auch Grund dieses Denkgesetzes und
das Prinzip aller Dinge ist. Nur auf die Weise dürfte sich die
auch hier sich darbietende Frage: wie kommt das Ich zur Er-
kenntniß des Nichtichs? befriedigend lösen lassen. Abgesehen von
diesen Schwierigkeiten, die sich ergeben, wenn das Denken und
die Denknothwendigkeit zum Prinzipe von Allem, mithin Gottes
selbst erhoben werden soll, ist noch zu berücksichtigen, daß „Denk-
nothwendigkeit", als ein zusammengesetzter Begriff, sich schon nicht

wohl zum Prinzipe eignen kann, weil jedes Prinzip den Character der Einfachheit und Einheit vor und über der Gegenheit erfordert. Das **Denken** ist wohl eine subjective, das **Nothwendige** als das Gesetzliche ist aber zugleich auch eine Eigenschaft aller Wesen. Das Nothwendige ist auch noch als ein Modalitätsbegriff ein bezüglicher oder relativer, der nur im Zusammenhange mit dem **Wirklichen** und **Möglichen** klar geschaut werden kann. Sein klares Verständniß setzt sonach auch die Erkenntniß des Wirklichen und Möglichen, der Einen Seinart, des Ewigen und Geschichtlichen ꝛc. und der Seinheit überhaupt voraus. Da übrigens Hr. Prof. Ulrici erst im II. Bande sein Prinzip näher begründen will, so muß man noch mit dem Abschluß seines Urtheils billiger Weise warten, weßhalb obige Einwürfe vorläufig nur den Werth von Bedenken haben.

S. 663 erkennt Hr. U. an, „daß auch Kr. stillschweigend das Denken und die Denknothwendigkeit als die eigentliche Grundlage der Philosophie, und damit als das Prinzip und die Grundbedingung alles Wissens voraussetze; gleichwohl habe er die Denknothwendigkeit nicht nur nicht zum Prinzip der Philosophie gemacht, sondern nicht einmal hervorgehoben". Kr. konnte dieses einfach darum nicht, weil er wohl das Denken als eine subjective Thätigkeit zur Erkenntniß- und Wissenschaftbildung voraussetzte, aber nie daran dachte, es und die Denknothwendigkeit zum Prinzipe aller Dinge zu erheben, indem sein Prinzip, d. i. Gott weit erhaben über dem Denken und seiner Nothwendigkeit ist, und als Absolutes die denkenden und nichtdenkenden Wesen und ihre Gesetze umfaßt.

Außerdem macht Hr. U. noch vielerlei Einwendungen gegen Kr.'s System, die ich alle als **nichtig** zurückweisen würde, wäre nur nicht meine Abhandlung schon zu lange geworden. Zum Beweise jedoch des gewissenhaften Studiums, mit dem Hr. U. das Kr.sche System prüfte, und seiner unparteilichen Kritik nur Folgendes. S. 665 wird Kr.n hauptsächlich der Vorwurf gemacht, 1) „daß er das Ich den Gedanken von äußeren Dingen in ihm selbst **finden** lasse, er aber nicht einmal diese Gedanken als **denk**-

nothwendig dargethan habe"; 2) er habe „im Gegentheil behauptet: das Ich könne sehr wohl sich selbst denken, ohne an etwas anderes außer ihm zu denken, — d. h. es könne sich schlechthin unendlich denken"; 3) er behaupte, das Ich sei Grund seines Denkens. Dann aber sei die entgegengesetzte und von Hrn. U. S. 666 gebilligte Behauptung: „das Ich könne nicht Grund des Gedankens von etwas außer ihm sein, unläugbar ein diametraler Widerspruch".

Ich bemerke dazu:

Ad 1. Daß Kr. S. 65 ꝛc. seines Systems und S. 343 seiner „Lehre vom Erkennen" ausführlich nachwies, wodurch wir die Außendinge von unseren Geistesgebilden zu unterscheiden gezwungen sind; indem wir wohl unsere innere Gebilde stetig ändern und wechseln können, aber an den Gegebenheiten der leiblichen Sinne nichts zu ändern vermögen. Aus diesem Grunde seien wir daher zu dem Schlusse genöthigt, daß ein bestimmtes Wesenliche außer uns dasein müsse, dessen bestimmte Beschaffenheit dem Zustande unserer Leibessinne entspreche, und folgern wir demnach auf das Dasein äußerer von unserm Ich unabhängiger Gegenstände und Zustände. Diese Folgerung ergab sich doch gewiß aus „Denknothwendigkeit".

Ad 2. Kr. sagt wohl in allen seinen Schriften, daß das Ich sich sehr gut denken könne, ohne gerade an etwas Anderes außer ihm zu denken, und daran werden wohl nicht viele Menschen zweifeln; aber nirgends behauptet er, „das Ich könne sich schlechthin unendlich denken", vielmehr behauptet er vorzugsweise die Endlichkeit des Ichs, wie er dieses ja durch die Anerkennung äusserer Dinge „denknothwendig" mußte.

Ad 3. Daß das Ich Grund seines Denkens ist, damit stimmt Hr. U. selbst überein; er findet nur einen Widerspruch Kr.'s darin, daß das Ich nicht auch Grund des Gedankens von etwas ausser ihm sei. Im Systeme S. 210 sagt nun Kr. hierzu Folgendes: „Es wird dabei nicht behauptet, daß das Ich, indem es Etwas außer ihm denkt, dabei nicht selbstthätig dazu mitwirke, daß dieses sein Gedanke sei, denn dessen sind wir uns unmittelbar be-

wohl zum Prinzipe eignen kan... ...ch als solches, rein
ter der Einfachheit und Ein... ...thätigkeit nie zu b...
fordert. Das Denken ist ... ...e. Wer also
dige als das Gesetzliche ... ...ge besser
aller Wesen. Das No... ...on ;
tätsbegriff ein bezügli... ...d
hange mit dem Wi...
den kann. Sein ... ...hau,
niß des Wirklich... ...danken, es ...
gen und Gesch... , oder ein Unendliches u...
Da übrigens ... ...t so einfach und deutlich, daß zu
her begrün... . Stellen in anderen Schriften Kr.'s er-
Urtheils ... ...eht aus dieser Stelle, daß Kr. ausdrücklich
sig nur ... ...s Ich sei zwar Grund auch dieses Gedankens
... ...ge, weil es denselben denke; aber es sei nicht etwa
De... ...schließliche Grund, sondern es setze noch einen das Ich
be... ...erschreitenden Gedanken voraus. Eigentlich ist in einem jeden Gedanken ein Subject und Object vereint, mit andern Worten: das denkende Ich und der gedachte Gegenstand sind im Gedanken verbunden. Ist nun dieser Gegenstand ein äußerer, so gleicht der Geist im richtigen Erkennen einem Spiegel; er kann den Gegenstand nur in sich abspiegeln oder erkennen, wenn er vor sein Geistesauge tritt; ist kein äußerer Gegenstand vor diesem Spiegel, so kann auch keiner abgespiegelt werden. Wie nun das Abspiegeln äußere Gegenstände voraussetzt, so auch das Denken äußerer Gegenstände ihr objectives Vorhandensein in den Sinnen des Menschen.

Habe ich nun Angesichts solch nichtiger Einwendungen unrecht, wenn ich in der Einleitung dieser Abhandlung die Behauptung aufstellte, daß die Gegner das Kr.sche System meist nicht studiren, sondern mehr aus Neugierde, oder weil es einmal nicht mehr ignorirt werden kann, durchlesen? Ja, habe ich unrecht, wenn ich hier beifüge, daß sie es meist mit Vorurtheilen dagegen, oder höchstens darum in die Hand nehmen, um es von ihrem Standpunkte aus Spießruthen laufen zu lassen? Denn so scheinen bisher die

…eisten Einwendungen d… …kens zu fragen, gerade um kei-
…eist verkehrten Urt… …issen, und sich in einem ver-
…ichen Kritik s…
…klebender
…Mißh… …e Studium der Geschichte
…t …e eigentliche Bedeutung;
…r Erlahmung, sondern
…neue und eigenthüm-
…er, …ne Erscheinung, in
…s festen St… …r sie uns völlig
…ns, die andauernde … …sicht dabei, in
… Aussöhnung mit den Übeln des … …inn der ge-
dazu auf, so sehr sonst auch mein ganz… …künftige zu
abhold ist. Und dieses ist nicht etwa das noth… vielleicht
und Bekenntniß eines schwärmerischen Jünglings, …s tiefe
die Mitte der Lebensdauer überschrittenen und von früh… …tigen
an durch sein Geschick vielgeprüften Mannes *)! …ls

*) Nach einer während des Abdrucks uns zugekommenen Mittheilung des Herrn Verf. verzichtet derselbe auf alle weitern Verhandlungen über diesen Gegenstand in den „Jahrbüchern der Gegenwart“, was er mit Bezug auf die oben (S. 66) gegebene Hinweisung nachträglich hierdurch erklärt.

Die Redaction.

J. G. Fichte und Schleiermacher, eine vergleichende Skizze.

Vom

Herausgeber.

Die gegenwärtige, nach Hegel eingetretene Epoche der deutschen Philosophie unterscheidet sich auch dadurch wesentlich von der vorhergehenden, daß man zu merken beginnt, wie es in diesem Gebiete keineswegs darauf ankommen könne, durch tumultuarische Versuche im Aufstellen vermeintlich neuer Principe oder Systeme — eigentlicher aber nur, alter Einseitigkeiten in neuer Form — eine plötzliche, ebenso flüchtig wieder verschwindende Aufmerksamkeit zu erregen, sondern durch besonnene Orientirung über den Gesammtbesitz des bisher Gewonnenen, diesen der Folgezeit zu dauerndem Bestande zu überliefern, und jeden Fortschritt der Wissenschaft, sei es im Principe oder in der systematischen Ausführung, nur auf jenen Gesammtgewinn zu gründen. Darin zeigt sich jedoch — dieß müssen wir uns gestehen — nur die Wiederkehr des ächt Kantischen Geistes in der Speculation. Wenn nämlich dieser große Denker die Epoche, welche er in der Philosophie herbeizuführen beabsichtigte, in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft mit dem Mannesalter verglich, welches die Jünglingsversuche eines voreiligen Dogmatismus durch besonnene Kritik berichtige: so meinte sein tiefdringender Geist damit gewiß weit weniger die bestimmten Resultate jener ersten Kritik, die er ja selber durch seine beiden spätern Kritiken, besonders durch den Schlußabschnitt der Kritik der Urtheilskraft mannigfach berichtigt und erweitert hinterließ, als den allgemeinen Geist der Besonnenheit, der keinen Schritt vorwärts thut, ohne nach der Berechtigung dazu im ganzen vorher-

gehenden Zusammenhange des Denkens zu fragen, gerade um keinen Schritt wieder zurückthun zu müssen, und sich in einem vergeblichen Kreislaufe abzumühen.

Darin findet nun auch das belebtere Studium der Geschichte der Philosophie, besonders der neuern, seine eigentliche Bedeutung; es ist ein charakteristisches Zeichen, nicht einer Erlahmung, sondern einer Erfrischung des speculativen Geistes auf neue und eigenthümliche Weise; es ist eine also noch nicht dagewesene Erscheinung, in der wir uns dadurch bestärken wollen, indem wir sie uns völlig klar machen in ihrem Sinne. Nicht das ist die Absicht dabei, in dem Vergangenen zu beharren, sondern aus dem Gewinn der gesammten Vergangenheit den rechten Durchgang in's Künftige zu finden. Daher ist es Sitte geworden — bei Einzelnen vielleicht jetzt sogar Modenachahmung, was aber nicht minder auf das tiefe Bewußtsein deutet, mit der Maxime selbst auf dem einzig richtigen Wege zu sein, — daß man ein neues System nicht mehr nur als Fortsetzung oder Vollendung einer einzelnen, sondern, wo möglich, als das Vermittelnde aller bisher vereinzelt begonnenen Richtungen zu erweisen sucht; und oft in einleitenden Werken von bedeutendem Umfange eine kritische Geschichte der bisherigen Philosophie als diesen Beweis voranschickt. Gelingt es auch dabei nicht immer ihren bisherigen Fortgang in diesen Sinn umzudeuten, so zeigt doch die Intention selber einen völlig veränderten Geist in der Wissenschaft.

Aus gleichem Grunde geschieht es, daß man mit größerem Eifer wieder zu den alten Quellen sich wendet, die man längst versiegt glaubte, und nun gewahr wird, daß man ganz Neues aus ihnen schöpfen könne. So hat man Kant's, Fichte's, Schleiermacher's sämmtliche Werke von allen Seiten willkommen geheißen, und scheint sie eifrig benützen zu wollen, nicht um eine neue Schule dieser Denker herbeizuführen — denn ohnehin beginnt man einzusehen, daß es mit den Schulen, die sich nach der Ausschließlichkeit eines Einzelnen benennen, vorbei sein sollte, — sondern um ihren Geist in seiner ursprünglichen Eigenthümlichkeit zu erkennen und sich mit dem Principe zu befruchten, das als ein Unsterbliches und Un-

besiegbares in ihnen, wie in jeder ächten, auf concreter, und doch gemeingültiger Lebensanschauung gegründeten Philosophie waltet. Deßhalb ist sogleich Kritik, Vergleichung, Combination mit den andern, gleichzeitigen oder spätern philosophischen Erscheinungen, die erlaubte, ja wünschenswerthe Weise dieses erneuerten Studiums, und ich selbst darf gestehen, daß ich, als Herausgeber der Werke von Fichte, in den einleitenden Vorreden nicht nur die Absicht hatte, seinen Standpunkt für die Vergangenheit der Philosophie aus der vollständig gegebenen Übersicht seiner Schriften für immer festzustellen, sondern auch deutlich zu zeigen, was das Bleibende und Fortlebende in ihm sei, welches die weiter schreitende Philosophie wieder aufzunehmen und höher zu steigern habe. Ähnliche Betrachtungen über Fichte dürfen wir von mehreren andern Seiten erwarten, denen wir durch Nachstehendes nicht vorzugreifen, nur vielleicht voranzugehen wünschen.

Die Veranlassung zur gegenwärtigen kurzen Abhandlung geben mir nämlich die lehrreichen Bemerkungen eines Freundes, den man wohl für einen der gründlichsten Kenner und competentesten Beurtheiler der gegenwärtigen Philosophie wird gelten lassen. Professor Chalybäus in Kiel schrieb mir in Bezug auf das Wiedererscheinen von Fichte's Werken Folgendes, was ich mit seiner Erlaubniß hier mittheile, wiewohl er es nur als „flüchtige Bemerkungen" angesehen wissen will, denen er später eine weitere Begründung und Ausführung zu geben beabsichtigt:

„Für ein Bedürfniß der Zeit halte ich dieß Unternehmen (von Fichte's sämmtlichen Werken) nicht blos in historischer Hinsicht, und als Ehrensache für die Deutschen, sondern auch speciell deßhalb, weil das Princip der Fichte'schen Philosophie besonders durch Schleiermacher eine verjüngte Wirkung in der Gegenwart erhalten hat; denn Schleiermacher ruht, meiner Überzeugung nach, grundwesentlich auf dieser Philosophie. Nun hat man sich in neuester Zeit vielfach an Schleiermacher zurückgewendet, um Hegel's Pantheismus zu entkommen, weil man — abgesehen von anderweitigem Gehalte — in Schleiermacher immer noch einen Haltpunkt für das Individualitätsprincip zu finden hoffte

und glaubte. Sofern dieß aber bei Schleiermacher zu finden sein möchte, hat er es wenigstens sicherlich nur von Fichte, und es ist daher auf die Quelle zurückzugehen. Nun ist freilich, wie mir scheint, nicht zu läugnen, daß bei Fichte das Entgegengesetzte, der absolute Begriff nämlich, ebenso sehr zu finden ist, wie bei Schleiermacher die Spinozistische Substanz, daß mithin beide einen Übergang in's Pantheistische darbieten, der (in Schelling und Hegel) unvermeidlich war; aber dessen ungeachtet muß ich meiner Überzeugung nach doch Fichte's Eigenthümlichstes gerade in das Festhalten an der subjectiven Individualität des (endlichen) Ich setzen und dieß gerade für den Punkt halten, der seiner Philosophie eine welthistorische Bedeutung und epochemachende Spitze giebt. Die Wahrheit, die hierin liegt, ist es auch, die in neuerer Zeit Viele wieder zur Umkehr bewogen hat; denn wir sind ja beide darüber einverstanden, daß gerade in der Rehabilitation jener individuellen Subjectivität, und durch sie der Persönlichkeit, das tiefste Bedürfniß der Gegenwart sich kund giebt. Man hat den Subjectivismus in Objectivismus verwandelt, aber nicht die Subjectivität ihrem Wahrheitsgehalte nach mit der Objectivität verbunden; daher muß man jetzt zurückkehren und das mit dem Bade verschüttete Kind wieder aufsuchen. Deßhalb halte ich die Subjectivität des Ich, wie sie bei Fichte damals in sich abgeschlossene Monas war, für ein der spätern Philosophie abhanden gekommenes Moment der Wahrheit, das, anstatt in den Objectivismus der Alleinheitslehre um- oder überzuschlagen, sich vielmehr in und mit ihr hätte erhalten sollen, so daß wir jetzt, um nicht nur im endlichen Subjecte, sondern auch im objectiv Absoluten die Persönlichkeit wieder zu gewinnen, zurückgreifen müssen in dieß älteste Princip der Fichte'schen Philosophie".

„So sehr ich nun auch mit Ihrer Abhandlung im ersten Bande von Fichte's Werken und Ihren gleichlautenden frühern Darstellungen einverstanden bin, sofern nicht zu läugnen ist: 1) daß die Keime zu Schelling's und Hegel's Philosophie, mithin auch zur Objectivitätsphilosophie, alle schon in Fichte liegen, und daß 2) ebendarum der sogenannte Fichte'sche Subjectivismus keineswegs

das tolle Ding ist, was man aus ihm hat machen wollen: — so kann ich doch das eigentlich Wichtige und Zeitgemäße an ihm nicht darin finden, die objective, bei Fichte noch latente, Seite allzusehr auf Kosten seiner Eigenthümlichkeit hervorzuheben: indem man ihn dadurch allerdings Hegel'n nähert und von seinem Vorgänger Kant entfernt; raubt man ihm doch gerade das, was in ihm Epoche macht, und was wir eben jetzt bedürfen und wieder suchen. Je mehr seine Tendenz als objectivistisch dargestellt wird, desto mehr erscheint er nur als embryonisch-unentwickelter Hegel; aber es ist vielmehr ein Entgegengesetztes in ihm anzutreffen. Deßhalb muß ich auch immer noch auf die frühere Gestalt seiner Philosophie den eigentlich epochemachenden Werth legen; obschon ich einräume, daß man Ihnen die zugleich darin liegende andere Seite nicht abstreiten kann, wenn Sie auf diese den größern Werth legen; denn freilich als Consequenz läßt sich diese überall hervorziehen". —

Das Treffende und Durchgreifende vorstehender Bemerkungen ließ mich wünschen, sie zu allgemeiner Bekanntschaft bringen zu dürfen, zugleich hoffte ich, durch einige Zusätze manches Dunkel aufhellen zu können, was, wie es auch aus andern neuerdings kundgewordenen Urtheilen sich entnehmen läßt, wo man, vom Hegel'schen Standpunkt ausgehend, diesen rückwärts in Fichte hineininterpretirt, noch immer über das Eigenthümliche seines Geistes und seiner Denkweise zu walten scheint. Dieß möge im Folgenden kürzlich geschehen, wobei es mir freilich gestattet sein muß, auf den Inhalt der einleitenden Vorreden Bezug zu nehmen, welche dem I, III, IV und V Bande von Fichte's Werken einverleibt sind. Ich suchte sie so abzufassen, daß sie zusammengenommen ein Ganzes bilden, aus welchem mit den darin gegebenen weitern Nachweisungen sich eine vollständige Übersicht über die Hauptmomente seiner Denkweise gewinnen ließe. Der Zweck der nachfolgenden Erörterungen ist daher der doppelte: theils den Einfluß nachzuweisen, den Fichte's Princip auf Schleiermacher gehabt (zur Berichtigung mancher darüber obwaltenden ziemlich oberflächlichen Vorstellungen), — theils damit das Verhältniß der spätern Gestalt

des Fichte'schen Systemes zu der ersten von einer neuen Seite zu zeigen. Was Belehrendes daraus auch für die Gegenwart abfließe, wird sich wohl ohne besondere Hindeutung von selbst ergeben.

Fichte gehört, ebenso wie in anderer Weise auch Jacobi, zu den Denkern, deren System der innerste Ausdruck ihrer Persönlichkeit war, so daß beide völlig in einander aufgehen und sich decken. Deßhalb auch — wegen dieser innern Verwandtschaft bei größter äußerer Unähnlichkeit und philosophischer Gegnerschaft — die Achtung und fast persönliche Zuneigung, die Fichte für Jacobi in sich bewahrte *): ihm begegnete in demselben eine verwandte, durchaus geschlossene und einfach in sich vollendete philosophische Individualität, deren Charakter auch ihr System war — da ohnehin im Urtheile Fichte's die gediegene Einheit des Charakters das eigentlich Werthgebende der Persönlichkeit war.

Geht nun bei solchen, — eben darum schwer sich bewegenden Geistern, weil jede Veränderung in ihnen nur aus einem Fortwachsen im Ganzen möglich ist — dasjenige vor, was man, oft sehr oberflächlich, Systemwechsel u. dgl. zu nennen pflegt: so fällt dieß durchaus zusammen mit einer Fortbildung oder Umgestaltung ihres gesammten Charakters, oder auch es rührt daher, daß ein früher im Ungewissen schwankender sich zur Einheit und Selbstgewißheit vollendet. Daher erklärt sich ein anderer Umstand bei Fichte ganz von selbst. Er gedachte keineswegs zuzugeben, daß er sein System geändert habe, und im Principe, das seine Erfindung ist, ist es in Wahrheit nicht geschehen — (worüber auf unsere Vorrede zum ersten Bande verwiesen werden kann), — wohl aber in den Resultaten und letzten Ausflüssen jener bleibenden Grundansicht, in welchen er zuletzt erst sich völlig Genüge gethan, und den eigentlichen Ausdruck seiner tiefen ursprünglichen Überzeugung errungen zu haben sich bewußt wurde. Wenn man also jenes Nichteingestehen auf den nächsten Blick als eigenwillige Beharrlichkeit ihm anzurechnen geneigt gewesen, so löst sich die Sache natürlicher: wir können nicht unbedingt einräumen, daß die äl-

*) Man vergleiche sein Urtheil in „Nicolai's Leben" S. 41.

tere Gestalt seiner Lehre der adäquatere Ausdruck seines Princips oder seiner Gesinnung sei; man hat nur bisher den eigentlichen Punkt ihrer Verwandtschaft oder Übereinstimmung mit der spätern meist übersehen, und es ist völlig bezeichnend, wenn er selber, in der Vorrede zu seiner „Religionslehre" von dieser Veränderung sprechend, sich also ausdrückt *): daß seine philosophische Ansicht, wiewohl er hoffe, daß sie Manches an ihm geändert habe, dennoch selbst in keinem Stücke eine andere geworden sei.

Und was ist nun das Gemeinsame oder Verbindende in diesen beiden Stadien? Dasjenige, was zugleich auch das unaustilgbare Wahre seiner Weltansicht ist, zugleich eben darum der Keim einer Zukunft, den sie in sich bewahrt hat: aber auch — wenn es erlaubt ist, offen zu reden, das bisher am Wenigsten Verstandene und am Schwersten Eingehende; denn hier genügt keinesweges die gewöhnliche Auffassung von Theorieen mit ihren Gründen und Beweisen, nach welchen das Subject ihre Wahrheit höchstens als ein Probables oder weiter zu Erwägendes aus sich heraus- und an seinen Ort stellt, sondern es muß sie in sich finden, erleben und sein; und hier gilt es, in Umkehrung jenes genialen Ausspruches bei dem Dichter, daß man nur den Geist, die Weltansicht begreift, welchen man gleichet.

Das Erste, was Fichte am Eingange in sein System Jedem anmuthet, ist der Act „intellectueller Anschauung": das Ich hat von jeder individuellen Bestimmtheit in ihm völlig und durchaus zu abstrahiren, dadurch zum Begriffe seines Wesens, des allgemeinen Selbstbewußtseins, des reinen Ich sich zu vertiefen, eigentlicher noch: es hat diesen Begriff in Anschauung zu verwandeln, ihn anschauend zu erleben. Diese Selbsterhebungsthat ist aber ebenso eine praktische, wie theoretische; denn wer mit jenen zufälligen Bestimmtheiten an ihm also völlig zusammengewachsen ist, daß er sein Wesen vor sich selber an sie dahingegeben hat, vermag auch mit der theoretischen Abstraction von ihnen nicht Ernst zu machen. (Daher die häufigen, so mißfällig gewordenen Er-

*) Sämmtl. Werke, Bd. V. S. 399.

klärungen von ihm, daß nur der zur Selbstständigkeit und Freiheit erstarkte Geist auch das Princip der Wissenschaftslehre zu fassen vermöge.)

Hat das Ich nun völlig Fuß gefaßt in diesem Augpunkt, so erkennt es zugleich damit, wie alles für dasselbe Seiende nur in ihm sein, Product sein könne jenes ursprünglichen Sichselbstsetzens des allgemeinen Ich, aus welchem alles Bewußtsein hervorgeht, dessen einzelner Act nur jede Bestimmtheit oder Schranke ist, in welcher empirisch das (hiermit endlich gewordene) Ich sich findet. Es entdeckt nun, daß, was es auf diesem Standpunkte unvermeidlich für ein Bestimmtwerden durch Anderes, durch ein Nichtich, halten mußte, nur die jeweilige Selbstbeschränkung seiner unendlichen selbstsetzenden Thätigkeit ist. Diese setzt daher ebenso und in Einem Schlage in's Unendliche hin eine endlich objective Seite — die Summe von Qualitäten, die wir Natur nennen — und eine subjective, das endliche Ich in seiner innern Bestimmtheit von unmittelbarem Gefühl und Trieb an bis zum Gewissen und zum religiösen Gefühle hinauf, von welchen letztern hier besonders zu reden sein wird. —

Deßhalb liegt im Beweise dieses Wissens, im Gebiete der „Vorstellung" (deren Ableitung nächste Aufgabe des theoretischen Theils der W. L. ist) durchaus noch keine Realität, kein Ansich: es ist lediglich für ein anderes und in einem andern, eben damit höhern, aus ihm hervorbrechen sollenden Wissen. Darum ist jenes jedoch nicht Erscheinungswissen, hinter welchem eine in ihrem Ansich nur verborgene Realität anzunehmen wäre (Kantischer Idealismus), noch ist es ein subjectiver Schein, als wenn die Natur nur ein Vorgespiegeltes, Eingebildetes würde — (Nicolaisch-Jeanpaul'sche Auffassung des Idealismus, über welche die gewöhnlichen Beurtheiler bis zur heutigen Stunde, wollten sie aufrichtig sprechen, noch immer nicht recht hinauszusein bekennen müßten, in welche Kategorie auch das aus seinen Vorlesungen überlieferte Hegel'sche Witzwort gehört: das Fichte'sche Ich sei einem „Tischchen decke dich" zu vergleichen, welches nach Belieben Alles aus sich zum Vorschein bringe): — sondern sie ist Product jenes ursprüng-

lichen, jedem endlichen Bewußtsein vorangehenden Uractes des absoluten Wissens, indem es, um endliches zu werden, in irgend einer — gleichgültig in welcher — Bestimmtheit unmittelbar sich ergreifen muß, wenn es überhaupt als Bewußtsein sich realisiren soll. (Der transscendentale Idealismus ist auf empirischem Standpunkte entschiedener, die Skepsis wie den Kantischen subjectiven Idealismus widerlegender Realismus.) Ebendahin aber auch, in diese unmittelbar gegebene Bestimmtheit, damit überhaupt daran die Selbstständigkeit des Einzelich erwache, gehören die subjectiven Bestimmungen seiner Individualität. Der gesammte theoretische Theil der Wissenschaftslehre ist die Nichtigkeitserweisung dieser ganzen Unmittelbarkeit des Ich, aus deren Verflüchtigung, wenn sie einmal erkannt worden ist, das Feuerbeständige in ihm erst ergriffen und mit Inbrunst umfaßt werden kann. Die Sinnenwelt, das ganze Nichtich, ist nur ein werthloses Anhängsel an jene ebenso nichtige unmittelbare Individualität und zufällige Bestimmtheit: blos als Sphäre des (sittlichen) Handelns erhält sie Bedeutung, wie das Ich Inhalt und Realität in dem seiner eigenen Unendlichkeit gewissen Vorsatze dieses Handelns.

Diesen Übergang in den praktischen Theil, so wie das Resultat des letztern, glauben wir übrigens nicht weiter erörtern zu dürfen: es ist die bekannteste Seite dieses Systemes und außerdem in der Vorrede zum III. Theil der Werke von uns mit Sorgfalt entwickelt worden.

Nur ein Wort darüber, wie die Religion in diesen Umkreis hineintritt — weil namentlich von hier aus das Verhältniß Schleiermacher's zu Fichte's früherem Systeme erst das rechte Licht gewinnt!

Der sittliche Wille des Individuum reicht nicht über die unmittelbare That hinaus: für die weitern Folgen derselben vermag es nirgends einzustehen. Es will das schlechthin Seinsollende; aber ob durch dieß Wollen das Gute auch objectiv werde, liegt durchaus jenseits seines Bereichs. Das Ich hat durch sittliches Wollen zwar die Endlichkeit seiner zufälligen Subjectivität überwunden; hier aber trifft es auf eine neue Endlichkeit und

Schranke, die es überschreiten muß — oder vielmehr die ursprünglich schon überschritten ist in seinem eigenen Bewußtsein, sobald ihm nur klar wird, was in jenem sittlichen Bewußtsein zugleich mitgesetzt ist. Dieselbe Evidenz, mit der es das Sittengebot ergriffen hat, muß auch das zweite Moment bei sich führen: das schlechthin Seinsollende kann, objectiv gefaßt, nur gedacht werden als schlechthin Seinwerdendes, oder noch bestimmter: als wahrhaft Seiendes, als höchstes Princip alles Seins, das schlechthin realisirt werden muß, nicht durch irgend einen endlichen Willen oder durch die Summe solcher endlichen Willen, sondern nur durch einen absoluten in der Gesammtheit jener endliche Willen. Und so tritt zu jener ursprünglichen sittlichen Evidenz unabtrennlich hinzu der „Glaube" an einen heiligen, das Gute hinausführenden göttlichen Willen. Dieß ist die ursprünglichste Wurzel aller Religion, und dieß ist sie (nach Fichte) allein. (Eine weitere Ausführung dieses Begriffszusammenhangs giebt die Vorrede zu Bd. V. S. XXVII – XXXIV.)

Dieser Glaube beruht aber in seiner Eigenthümlichkeit auf „intellectuellem Gefühl", — auf einer durchaus unmittelbaren, durch sich gewissen Urevidenz, welche nur die Kehrseite der gleich ursprünglichen und als gleich ursprünglich sich ankündigenden moralischen Gewißheit ist, und welche wir Gefühl nennen müssen eben darum, weil sie durchaus keine vermittelte, sondern auf sich selbst ruhende Gewißheit ist, und zwar die einzige solcher Art, die es giebt im Gebiet des Intellectuellen. Die Religion in ihrer Ursprünglichkeit ist eben dieses Gefühl, und nur, was aus diesem entspringt, haben wir als die wahre Religion zu bezeichnen. Deßhalb hat sie eine selbstständige, von allem Denken, Räsonnement und sonstiger schließender Vermittlung durchaus unabhängige Grundlage, geht allem Denken voran, und ist umgekehrt vielmehr die Quelle, aus der wahrhaft erst jede vermittelte Evidenz entspringt. Sie ist als Quelle aller Evidenz auch innerste Quelle des Denkens *).

---

*) Diese wichtige Seite seines Systemes stellt besonders eine in den

Dagegen ist die Theologie lediglich Erzeugniß eines durchaus vermittelten, häufig genug zugleich von metaphysischen Vorurtheilen ausgehenden, namentlich einen falschen Weltbegriff zu Grunde legenden, räsonnirenden Verstandes, und hat mit der Religion, mit jenem Gefühle in seiner Ursprünglichkeit, nicht das Geringste zu thun: die Vermischung beider durchaus heterogener Elemente hat eben alle Irrthümer und Verkünstelungen in der Religion erzeugt, und alle Streitigkeiten, Secten, Trennungen hervorgerufen, welche unmöglich wären, so lange man die Ursprünglichkeit jenes Gefühles, welches gleich ist der Vernunft und in dem daher alle vernünftige Wesen übereinstimmen müssen, nicht überschreitet, ebenso wenn man, was bisher Theologie oder Religionswissenschaft genannt worden ist, wie man sollte, lediglich bestehen ließe in einer strengen Analyse desjenigen, was in jenem ursprünglichen Gefühle enthalten ist. „Was durch die Vernunft gesetzt ist, ist schlechthin bei allen vernünftigen Wesen ganz dasselbe. Die Religion und der Glaube an Gott ist durch sie gesetzt, sonach in gleicher Weise gesetzt. Es giebt in dieser Rücksicht nicht mehrere Religionen, noch mehrere Götter; es ist schlechterdings nur Ein Gott. Nur dasjenige im Begriffe Gottes, worüber alle übereinstimmen und übereinstimmen müssen, ist das Wahre; dasjenige in ihrem Begriffe von Gott (nicht etwa in ihrem Begriffe vom Begriffe), worüber sie streiten, — darüber haben nothwendig alle Unrecht, eben darum, weil sie darüber streiten können. Das, worüber dergestalt gestritten werden kann, ist nur durch eine falsche Philosophie erräsonnirt, oder aus einem auf falsche Philosophie gegründeten Katechismus auswendig gelernt: die wahre Religiosität enthält gar nichts darüber, es ist hier für sie eine leere Stelle; denn sonst könnte nicht gestritten werden". (Fichte a. a. O. S. 348.)

Was hier principiell und summarisch ausgesprochen wird, hat nun in der „Bestimmung des Menschen" seine Durchführung er-

---

sämmtlichen Werken zuerst abgedruckte Schrift in's Licht: „Rückerinnerungen" u. s. w. (Bd. V. S. 337—373), welche auch in Betreff anderer Fragen, die noch jetzt zur Tagesordnung gehören, zu sorgsamer Erwägung empfohlen wird.

halten; im dritten Buche dieses Werks, „Glaube" überschrieben, wird dargestellt, wie jener Keim und Anfang der Gewißheit sich zu einer völlig befriedigten, in sich geschlossenen Weltansicht ausbreitet, wie auf dem sittlich religiösen Standpunkte das Ich seine Welt, unzerstörbar der Reflexion und dem auflösenden Zweifel, zurückempfängt. Jenes ist der Punkt, an welchen das Bewußtsein aller Realität sich anknüpfen muß: meine reelle Thatkraft ist es. Sei die Realität der Sinnenwelt mir auch ewig vernichtet, nicht in ihr kann ich meinen Stützpunkt erkennen. Realität liegt in mir, und ist mir selbst einheimisch. Was mich nöthigt zu denken, daß ich schlechthin so handeln müsse, nöthigt mich zu glauben, daß aus meinem Handeln Etwas erfolgen werde, unverloren für alle künftige Zeit. Das Absolute ist jetzt gefunden, es ist der ewige Wille, der durch die endlichen Iche hindurch sich vollzieht, und allen ihren Thaten die Einheit und innere Harmonie aufprägt. Wie alle in der gemeinsamen sinnlichen Anschauung und im Denken Eins sind durch die absolute Vernunftform des Wissens, so werden sie harmonisirt einerseits durch die ihnen allen gleichmäßige Form des sittlichen Willens, der an ihnen hervorbricht, anderntheils dadurch, indem ihre Thaten, in jener Gesinnung verübt, und durchaus hervorgegangen aus der eigensten Mitte ihrer sittlichen Individualität, dennoch, wie durch vorherbestimmte Eintracht, objectiv zu einem gemeinsamen Resultate zusammenstimmen, und so den einigenden absoluten Willen eines Gottes bewähren. Dieß der Glaube an Gott, als die „lebendige sittliche Weltordnung", dieß, was allen Vorstellungen einer göttlichen Vorsehung als das unaustilgbar Gewisse zu Grunde liegt. So weit das Fichte'sche System in seiner vollständigen Gestalt bis zum J. 1800, deren hellsten Lichtpunkt eben die Bestimmung des Menschen bildet. Es zeigt sich schon hier, wie im Hintergrunde jener „absoluten Vernunftform", unendliches Ich, Identität des Subjectiven und Objectiven u. s. w. genannt, — die Nothwendigkeit eines realen, erfüllenden Princips sich geltend machen mußte, wodurch jene eigentlich eben zu dem, als was sie bezeichnet wurde, zur Form herabgesetzt ward. Dieß Verhältniß

nur wurde in den folgenden Entwicklungen der Wissenschaftslehre immer bewußter und entschiedener ausgebildet.

Und von hier aus, namentlich von der „Bestimmung des Menschen", hat nach unserer Überzeugung Schleiermacher seinen Ausgang genommen, namentlich als Theolog in dem, was ihm das Eigenthümlichste, an sich das Wichtigste ist, in seiner Lehre von dem Ursprunge der Religion aus dem Gefühle, und zwar in der Gestalt des Abhängigkeitsgefühls. Um zunächst vom Aeusserlichen zu sprechen: — daß Schleiermacher jenem Werke von Fichte vorzugsweise Bedeutung beilegte, es als den klarsten und vollendetsten Ausdruck seines Princips erklärte, geht aus einer Beurtheilung desselben in Schlegel's Athenäum hervor, welche auch für die Geschichte seiner eigenen Entwicklung nicht zu übersehen ist. Hatte er aber einmal jenen Bildungsstandpunkt in sich aufgenommen, hatte er sich durchdringen lassen von dem an sich so einfachen, dort mit der energievollsten Evidenz durchgeführten Gedanken, daß die Religion etwas durchaus Ursprüngliches, jeder Vermittlung in Reflexion und Denken durchaus Vorangehendes — eben intellectuelles Gefühl sei: — so war es nur ein Schritt der consequenten verallgemeinernden Ausbildung jenes Begriffes, wenn er nicht mehr allein das Gefühl der sittlichen Abhängigkeit von dem absoluten Willen, sondern das der Abhängigkeit schlechthin als das erste und ursprünglichste in der Religion als „Frömmigkeit" bezeichnete. Es ist bekannt, wie er auf dieß Princip die Dogmatik gegründet und um gleicher Ursach willen, wie Fichte, alle metaphysisch theologischen Elemente von ihr auszuscheiden getrachtet habe, damit dem verkehrten Versuche völlig ein Ende gemacht werde, „die Erzeugnisse der speculativen Thätigkeit und die Ergebnisse der Betrachtung frommer Gemüthszustände in Ein Ganzes zu verweben" *).

Was ist daher mehr in Fichte's Geiste — in dem nämlich, wie ihn sein damaliges System darstellt, — ja was stimmt wörtlicher überein mit den Aeusserungen des eben angeführten Werkes,

*) Schleiermacher, der christliche Glaube; zweite Ausg. 1835 S. 106.

als wenn Schleiermacher im Verfolge seiner Dogmatik jene Reinigung vom speculativen und theologischen Momente weiter urgirt und zeigt, daß nur dasjenige Glaubensinhalt sein könne, was aus der Innerlichkeit des Subjects stamme, daß der **Glaube** nur der Ausdruck jener innern geistigen Erfahrung sei, was dagegen nicht in dieser Innerlichkeit des Gemüths gefunden werde, ohne religiösen Werth bleibe, weil es eben nicht als Resultat des eigensten Bedürfnisses, als das Wesentliche und Unentbehrliche empfunden werde. — Hat man nun in diesem, theologischer Seits zuerst von Schleiermacher in höchster Schärfe ausgesprochenen Principe mit Recht ein wichtiges Bildungselement der gegenwärtigen Religionswissenschaft gesehen, zugleich ein Bollwerk gegen die grundverwirrende Lehre, die Religion blos als das im Vorstellungselemente befangene speculative Denken zu bezeichnen, worin gerade vermischt und zusammen gewirrt ist, was sorgsam auseinanderzuhalten gewesen wäre; und wenn unser verehrter Correspondent darin ohne Zweifel eines der regeneratorischen Momente der Schleiermacher'schen Denkweise für die philosophische Gegenwart findet: so hat sich gezeigt, daß philosophischerseits Fichte dieß zuerst ausgesprochen und durch das Fundamentale seiner Theorie begründet habe; und selbst die Deduction, welche Schleiermacher im allgemeinen Zusammenhange seines Systemes (in seiner „Dialektik") vom Gefühl, als dem ursprünglichsten Organ für das Absolute giebt, lehnt sich durchaus an jene Auffassung an. Um dieß zu zeigen, genüge es, die Hauptmomente dieser Deduction bei Schleiermacher kurz zusammen zu fassen.

Die Anschauung Gottes wird nie wirklich vollzogen, sondern ist nur ein indirecter Schematismus. In jedem Acte des Bewußtseins, in jedem Wissen und Wollen ist allerdings der transscendentale Grund mitgesetzt, aber nicht als solcher, nicht in seiner Reinheit. Im **Denken** kann das Absolute nicht erreicht werden, denn, wie eine ausführliche Theorie vom Wesen des Begriffs und des Urtheils nachweist, weder in die Form des Begriffes, noch des Urtheils, tritt es ein. Ebenso wenig im **Wollen**: ein Wollen auf das Absolute gerichtet wäre rein Null; denn es würde

den Menschen zu keiner bestimmten That kommen lassen; es wäre das unbestimmte, willenlose Brüten des Quietismus. Aber Denken und Wollen sind überhaupt noch im Gegensatze stehende Functionen des Bewußtseins; wir können daher unmöglich in ihnen das ergreifen, was über den Gegensatz hinausliegt. (Diese eigentlich nur formelle Analogie ist die Grundprämisse der gesammten Schleiermacher'schen Lehre von der höchsten Dignität des Gefühls und von der Religion, als Abhängigkeitsgefühle, mit Verneinung der Dignität des Denkens dabei. Warum soll jedoch das Denken, wenn es auch als theoretisches Vermögen das praktische außer sich hat, in sich selbst ein einseitiges sein, und sich nicht durch Erkenntniß des Höchsten vollenden können?)

Aus diesem einseitigen Bestreben des Denkens, — fährt er fort, — ist die „natürliche Theologie" hervorgegangen, indem sie das Bewußtsein von Gott lediglich auf die Denkfunction gründen wollte. Die entgegengesetzte Einseitigkeit fällt auf Kant's und Fichte's Seite, welche das Bewußtsein Gottes lediglich auf die Willensfunction zu gründen suchte, daher dem Letztern Gott nur als sittliche Weltordnung zu bestimmen übrig blieb. —

Auch hier scheint uns das Aeußerliche jenes formellen Gegensatzes zwischen Denken und Wollen es verschuldet zu haben, daß sogar die gewohnte Schärfe kritischer Auffassung Schleiermacher'n auf einen Augenblick abhanden kommt. Nicht auf die Willensfunction das Bewußtsein Gottes zu gründen, beabsichtigten beide — sie waren ja weit davon entfernt, „quietistisch" Gott zum Gegenstande ihres Willens zu machen, sondern es ist eben auch nur eine bestimmte Form des Denkens Gottes, die uns in ihrer Religionsphilosophie begegnet. Wie jene natürliche Theologie Gott aus der Beschaffenheit der Sinnenwelt ableitete, so Kant aus der Existenz eines moralischen Gesetzes für den Willen im Menschen, Fichte aus dem unmittelbaren Gefühle von der absoluten Realität des Guten. Bei Fichte jedoch ist das darin liegende Bewußtsein Gottes durchaus kein vermitteltes mehr, wie bei Kant, kein um eines Andern willen gewisses, sondern ein grundgewisses und urevidentes, — darum

nennt er es Gefühl; — aber es ist nicht minder reinster, ursprünglichster Ausdruck des Denkens, der „Vernunft", — darum nennt er es intellectuelles Gefühl.

Dieß wesentlich Mitbestimmende in jenem Begriffe hat Schleiermacher nun übersehen — zum offenbaren Nachtheile für seine eigene Ansicht, wie uns dünkt. Ihm bleibt das Gefühl nur abstracte, bewegungslose Identität zwischen Denken und Wollen, ein beiden Jenseitiges. Daher seine Demonstration folgendergestalt weiter verläuft:

Weder Denken noch Wollen in ihrer unvermeidlichen Einseitigkeit kann Genüge thun, um das Absolute zu ergreifen: deßhalb bleibt nur der Versuch übrig, den transscendentalen Grund in ihrer Identität, im Gefühle, aufzusuchen. Betrachten wir nämlich das Leben des Geistes als Reihe, so ist es ein steter Übergang von Denken in Wollen und umgekehrt; wir kommen aus dem relativen Gegensatze nicht heraus. Aber unser Sein ist das setzende dieser Relationen; unser (wahres, ursprüngliches) Sein daher bleibt übrig, als die Indifferenz beider Formen. Dieß ist das unmittelbare Selbstbewußtsein, das Gefühl, welches einerseits ebenso verschieden ist von dem reflectirenden Selbstbewußtsein oder dem reinen Ich, wie andererseits von der Empfindung, welche nicht Identität von Denken und Wollen, sondern vielmehr noch keines von beiden ist.

Im Gefühle sind wir daher für uns die Einheit des denkend wollenden und wollend denkenden Seins, irgend wie, aber gleichviel wie, bestimmt. In diesem also haben wir „die Analogie mit dem transscendentalen Grunde, nämlich die aufhebende Verknüpfung der relativen Gegensätze". — Warum? — müssen wir fragen. Die Antwort kann nur sein, weil die Form dieses Bewußtseins als weder denkend, noch wollend, eine Ähnlichkeit darbietet mit dem Wesen des transscendentalen Grundes, der eben so weder Natur noch Vernunft, sondern Identität beider ist. Aber ist diese Analogie eine innere, wesenhafte, oder vielmehr nur eine formelle? Und wenn sie jenes auch wäre, ist zugleich damit bewiesen, daß das Gefühl, weil es im Bewußtsein an den Platz der

Identität all seiner immanenten Gegensätze zu stellen ist, darum die einzige Form des Bewußtseins bleibe um die absolute Identität zu ergreifen? Welche innere Beziehung hat doch diese reale Identität des Weltganzen mit jener formell subjectiven Identität von Denken und Wollen? An sich selbst nicht die geringste! —

Dieß Bedenken erneuert sich noch bestimmter, wenn wir die weitern Glieder des Beweises in's Auge fassen. Wir geben sie daher vollständig:

Das Gefühl begleitet, als das Identificirende und Verbindende, alle Übergänge von Denken zu Wollen und umgekehrt; es scheint zwar zu verschwinden, wenn wir in einer Anschauung oder Handlung aufgehen; aber es scheint nur so. Abermals scheint es bisweilen allein hervorzutreten, und Gedanke und That darin unterzugehen; aber auch dieß scheint nur, es sind auch in den Gefühlszuständen Keime des Denkens oder Spuren des Wollens mitgesetzt, aus denen eines von beiden wieder sich erhebt. (Eine durchaus richtige und fundamental wichtige psychologische Einsicht, die indeß für vorliegende Frage Nichts entscheidet!) Diese Aufhebung der Gegensätze könnte aber nicht unser Bewußtsein sein, wenn wir uns selbst darin nicht ein Bedingtes und Bestimmtes wären und würden. Aber nicht bedingt und bestimmt durch etwas selbst im Gegensatze Begriffenes; denn insofern sind die Gegensätze darin nicht aufgehoben, — sondern durch dasjenige, worin allein das denkend wollende und wollend denkende mit seiner Beziehung auf alles Übrige Eins sein kann, also durch den transscendentalen Grund selbst. Dieß ist das religiöse Gefühl, in welchem der transscendentale Grund oder das höchste Wesen selbst repräsentirt ist, und welches sich darum als allgemeines Abhängigkeitsgefühl bestimmt, weil wir selber, wie alle Dinge, in den Gegensatz der Empfänglichkeit (des Leidens) und der Selbstthätigkeit verflochten sind.

Aber damit ist jenes Gefühl auch rein und ganz erschöpft: es liegt in ihm durchaus keine weitere Bestimmung für das Denken des transscendentalen Grundes, als daß er eben das Unbe-

dingte sei, und überhaupt ist kein theoretischer Impuls in ihm enthalten, um jenen Begriff weiter zu bestimmen. Jede Auffassung Gottes, sofern wir uns nur unserer absoluten Abhängigkeit zugleich dabei bewußt sind, — sei es die Formel des absoluten Subjects oder der Urkraft oder des welterschaffenden Gottes oder selbst des Schicksals, — genügt vollkommen, und ist wesentlich gleichgültig für das Specifische dieses Gefühls *).

Dieß, in gedrängter Berichterstattung, Schleiermacher's Deduction. Wir enthalten uns in eine ausführliche Kritik derselben einzugehen, ebenso die Frage zu untersuchen, deren Erörterung wir an anderm Orte nicht schuldig geblieben sind, was eigentlich die Urgestalt und der letzte subjective Grund jenes als Abhängigkeitsgefühl uns dargebotenen psychologischen Zustandes sein möge? Dagegen hat sich schon aus unsern beiläufigen Bemerkungen ergeben, daß das Doppelte, worauf es für Schleiermacher hier ankommt, die wechselseitige Ausschließung von Denken und Fühlen zu zeigen und daraus zu erhärten, wie das Gefühl, um dieses Charakters willen, die einzige Form des Bewußtseins zum Erfassen des Absoluten bleibe — mißlungen sei und mißlingen mußte, eben um jenes nur formellen Apparates der Beweisführung willen, welche in Antithesen zwischen fertigen Zuständen des Bewußtseins sich bewegend, nicht in ihre Genesis, darum in ihr inneres Verhältniß zu einander, eindringt **). Hierher gehört nur die Frage, wie sein Princip in der unstreitigen Berechtigung, welche es auch unabhängig von jener Beweisführung, durch sich selbst, in Anspruch zu nehmen hat, und in der Gestalt, wie bei ihm es vorliegt, zu den vorhergehenden sich verhält?

Darüber hat nun die bisherige Darstellung wohl unzweifel-

---

*) Schleiermacher's Dialektik, 1839 S. 150 ff. 156—160. 428—436 ff. mit den weitern vom Herausgeber angeführten Parallelstellen. Man vergleiche endlich damit die in allem Wesentlichen übereinstimmende Darstellung dieses Lehrpunktes in seiner Dogmatik, 2. Aufl. §. 3. u. 4.

**) Man vergleiche hierbei unser Urtheil über den allgemeinen Charakter der Schleiermacher'schen Methode, Zeitschrift XI. S. 194.

haft ergeben, daß Schleiermacher nur gethan, was ihm als nächster Fortschritt aus dem Resultate seines Vorgängers sich darbot: er hat in den allgemeinen Begriff erhoben, generalisirt, lediglich dasselbe, was durch Fichte zuerst von einer besondern Seite betrachtet wurde. Beide stimmen jedoch darin überein, dieß Specifische des Fühlens zunächst abgetrennt zu fassen von allen theoretischen Beimischungen, d. h. in ihm nicht mehr finden zu wollen, als was in der That, so lange es eben nur Fühlen bleibt, in ihm zu finden ist. Bei Fichte fühlt der Sittlich wollende sich unterworfen einem absoluten heiligen Willen, welcher allein — in ihm selber das Vollbringen, — in der objectiven Welt das allgemeine Gelingen des Guten sichert. Nach Fichte ist erst mit diesem Hervortreten des ächten, reinen Begriffes der Gottheit Religion gesetzt: alles Andere ist ihm nicht Religion, sondern Götzendienst, hervorgegangen aus dem eigensüchtigen Triebe und einem ebenso am Sinnlichen haftenden Denken, welches die Gottheit nur als Urheber und Wirker in der Sinnenwelt, zu sinnlichen Zwecken, sich vorzustellen vermag.

Bei Schleiermacher fühlt jedes überhaupt denkend wollende Subject sich unterworfen einer schlechthin in Abhängigkeit es setzenden Macht; schon dieß Gefühl ist ihm Religion, specifisch und wesentlich. Damit kann er sich jedoch der Consequenz nicht weigern, allerlei Götzen- und Götterfurcht, in welcher ja das Gefühl der Abhängigkeit am Stärksten hervortritt, schon für Religion zu erklären, sogar in jener, wenn man die Consequenz urgiren wollte, den reinsten Ausdruck des Specifischen der Religion finden zu müssen. Wir haben im Obigen seinen eigenen entscheidenden Ausspruch darüber angeführt, worin ihm begegnet ist, den dürftigsten und den concretesten Begriff der Gottheit als gleichgeltend für den Werth der Religion neben einander zu stellen, also den Religionsinhalt zu einem bedeutungslosen herabzusetzen: — ein Mißgeschick, welches nicht zufällig oder durch ein willkührliches Versehen ihn traf, sondern Resultat klarer Einsicht war, sobald er das Läuternde und Entwickelnde jenes unmittelbaren Gefühles, das Denken, davon abgesperrt hatte. Gemeinschaftlicher Grund von diesem Allen

ist aber lediglich der Grundmangel seines methodischen Verfahrens, die Unterschiede entweder als blos parallele, also gleichberechtigte neben einander stehen zu lassen, oder in eine abstracte Identität aufzuheben, daß ihm mit Einem Worte der wahre Begriff organischer Vermittlung fehlt, worin die Gegensätze des Geistes zugleich als flüssige, in einander eingreifende und so durch diese Wechselwirkung gegenseitig sich steigernde erkannt werden, während er hier einestheils bei dem Gegensatze von Denken und Wollen, anderntheils bei dem Fühlen, als abstracter Identität beider, somit überhaupt bei dem Auseinanderhalten aller dreier es belassen hat *).

So würde darum im Allgemeinen das Verhältniß von Schleiermacher zu seinem Vorgänger sich stellen:

Er hatte Recht, jenen particulären Begriff des Gefühls bei Fichte zu der allgemeinern Gestalt zu erweitern, in welcher er ihn bestimmt hat: Abhängigkeitsgefühl ist allerdings der allgemeinste, aber zugleich auch unbestimmteste Ausdruck für das religiöse Bewußtsein. Aber Unrecht hatte er, indem er das Denken in jenem nur äusserlichen Verhältnisse zu ihm faßte, und das Religionsgefühl so zu einem völlig imperfectibeln und bewegungslosen Zustand gerinnen ließ. Was für ein Vorstellungs- oder Denkinhalt auch weiter in jenes Gefühl hineingelegt werde, ein falscher oder der wahre, — es bleibt eben nur dasselbe unveränderliche Gefühl von überall gleichem Werthe und gleicher Berechtigung. Schleiermacher hat damit ebenso die eigentliche Wurzel des Denkens verkannt, ursprüngliches Bewußtsein von der Idee des Absoluten oder „des transscendentalen Grundes" zu sein, als die zugleich darin liegende Identität desselben mit dem Religionsgefühle. Das Denken in seinen ersten, unwillkührlichen Regungen im Bewußtsein, also das Denken eben als Gefühl, ist in

*) Das hier Angedeutete über Schleiermacher's Methode ist weiter exemplificirt an dem, was über seine Ethik, nach Princip und methodischem Verhalten derselben, erinnert wird, Zeitschrift XI. S. 190—200.

Einem, ungetheiltem Schlage ebenso Bewußtsein der eigenen Schranke des Subjects — Selbstgefühl seiner Endlichkeit — wie Gefühl der Abhängigkeit von einem Unendlichen: — d. h. Endlichkeit und Absolutheit sind durchaus apriorische, ursprüngliche Begriffe des Bewußtseins; die letztere aber der allerursprünglichste, weil ohne Rückbeziehung auf ein Absolutes überhaupt Nichts als ein Endliches gesetzt werden könnte. Dieß als endlich — d. h. der Begründung bedürftig Setzen oder Beziehen auf den Urgrund heißt aber Denken, dessen Unmittelbarkeit sonach eben als Abhängigkeitsgefühl hervortritt *). — Aber eben darum ist dieß Gefühl, als eins mit dem Denken, von der gleichen beweglichen, perfectibeln Natur mit ihm: es nimmt an seiner ganzen Entwicklung Theil, läutert sich an dessen innerer Steigerung und vollendet sich in der von jenem gewonnenen wahren Idee der Gottheit auch zum Gefühle der wahren Religion. Und in diesem Betrachte — im Resultate — steht Fichte's Religionsbegriff weit über dem Schleiermacher'schen.

Der Kundige sieht, wie tief dieser Grundmangel auch in Schleiermacher's Auffassung der Dogmatik übergreifen mußte. Aus seiner ganzen, hinreichend von uns ergründeten Theorie vom Gefühle ergiebt sich, wie er nicht anders vermochte, als auch die christliche Dogmatik zur Darstellung eines durchaus individuellen Gefühlszustandes zu isoliren. Diese verzichtet, wie er erklärt, ausdrücklich und ein für allemal auf das Beweisen ihrer Glaubenssätze: sie enthält blos die Entwicklung dieser Sätze aus dem Gefühle der Frömmigkeit; dieß Gefühl kann jedoch nur ein durchaus bestimmtes sein, und so ist die nothwendige Voraussetzung für das Verfahren seiner Dogmatik, daß „das Individuum, welches die Thatsachen seiner Glaubenssätze gestaltet, kein Jude und kein Muhamedaner und kein Heide sei, sondern durch und durch ein Christ, und zwar kein katholischer Christ, sondern ein evangelischer";

*) Man vergleiche über das Weitere des Verfassers Abhandlung „über den Ursprung der Religion im Bewußtsein und in der Weltgeschichte": Zeitschrift Bd. V. S. 262 ff.

und selbst das evangelische Frömmigkeitsgefühl muß durchaus dem Ausdrucke eines bestimmten Zeitraumes entsprechen, weil sonst durch die Reflexion auf die innerlichen Gemüthszustände sicher nicht die allgemein geltende Lehre zum Vorschein kommen würde. —

Man hat den Mangel an objectiver Allgemeinheit in dem also ausgesprochenen Principe der Dogmatik fast allgemein empfunden und manchmal sogar herbe ausgesprochen: dennoch hängt er mit der innersten, unveräußerlichsten Denkweise Schleiermacher's und seinem allgemeinen methodischen Verhalten zu genau zusammen, um als zufällige Verschuldung ihm angerechnet werden zu können. Auch haben die Gegner oft zu sehr außer Acht gelassen, wie dieser allgemeine Mangel des Princips der Behandlung des Einzelnen im weitern Fortgang jenes Werkes nicht zum Schaden gereicht habe, wie die Begriffe der einzelnen Religionsformen und der bestimmten Gestaltung des religiösen Bewußtseins in jeder derselben treffend und eben darum sachgemäß bezeichnet sind, weil in ihnen nicht die dialektisch sich aufhebenden Stufen eines Processes aufgewiesen werden sollen, in denen der Weltgeist phänomenologisch zur höchsten Form seines Selbstbewußtseins im Menschen sich emporringt, sondern der Proceß des im Wechselverkehr mit allen andern Momenten des Geistes sich läuternden und vertiefenden Religionsgefühles gezeigt werden soll, deren jede daher eine bleibende psychologische Berechtigung in Anspruch nimmt, wonach es sich von selbst erklärt, — was in der früher bezeichneten entgegengesetzten Auffassung völlig unbegreiflich bleibt, — wie auch in der höchsten Religionsform, der christlichen, noch immer untergeordnete psychologische Gefühlsstandpunkte, gleichsam nachwirkend, sich aussprechen können, welches zur Erklärung der Sectenbildung in ihr unstreitig ein fruchtbares Princip werden könnte, und wobei auch die namentlich für den gegenwärtigen Wendepunkt der christlichen Kirche grundwichtige Frage naheliegt, ob überhaupt bereits in irgend einem Kirchensymbole die höchste, dem Wesen des Christenthums eigentlich angemessene Form seines Gemeinbewußtseins niedergelegt sei?

Aber für ebenso bedeutungsvoll müssen wir es halten, wenn

Schleiermacher die Dogmatik durchaus auf die Ethik, nicht auf die Dialektik gründen will. Auch hier ordnet er das dogmatisch-metaphysische Element dem ganzen Menschen in seinem umfassenden Religionsbedürfnisse unter; es charakterisirt den freien, eigentlich humanen Geist, den größern Stil, welchen Schleiermacher der ganzen Theologie zugedacht hatte, und in welchem er auch jetzt noch allein seine wahre Nachfolgerschaft finden kann.

Bei allem dem könnte man dennoch geneigt sein, die ganze dialektisch-psychologische Begründung seines Princips, des Religionsgefühles, ihm, wie ein ausgeleertes Gefäß zurückzustellen, ohne den daraus geschöpften Inhalt im Mindesten preisgeben zu wollen. Offenbar ist beides sehr verschieden, und eben weil der Beweis ein äußerlicher, seinem Gegenstande incongruenter geblieben ist, hat auch der Gegenstand selbst darin nicht die ganze Tiefe der Auffassung erhalten können. Dieser äußerliche Apparat ist es aber am Wenigsten, der über die Wahrheit des Schleiermacher'schen Principes entscheidet; auch hat der freie Sinn des herrlichen Mannes jedes Bilden einer Schule, welche eben an seine Form und Auffassungsweise sich bände, trotz der Gelegenheiten dazu standhaft abgelehnt. Dagegen liegt in diesem Zurückleiten der Religion auf die tiefste Ursprünglichkeit des Menschen allem wirklichen Denken und aller reflectirenden Ausbildung vorher, wie es Schleiermacher gerade beabsichtigte, sicherlich eine große und für die gegenwärtige Zeit doppelt berechtigte Wahrheit, indem einestheils damit die Theorie von der Religion, als dem im Vorstellungselemente befangenen Denken, in ihrer gänzlichen principiellen Falschheit aufgedeckt wird; anderntheils aber die blos historische Theologie, welche den äußerlichen Schriftbeweis gegen den innern Beweis „des Geistes und der Kraft" noch immer nicht völlig aufgeben will, an ihren Ort gestellt wird. Wir können daher nicht lebhaft genug unsere, durch die bisherige Darstellung motivirte Überzeugung aussprechen, daß unsere Theologie und Kirche, wenn sie eine gedeihliche Zukunft haben soll, diese nur auf dem freieren, durch Schleiermacher gelegten Grunde erhalten könne.

Fassen wir, uns weiter erhebend, die ganze philosophische

Grundansicht Schleiermacher's in's Auge: so läßt sich in ihr ein sehr charakteristischer Grundzug des Gegensatzes mit den Schelling'schen und Hegel'schen Systemen kaum verkennen, welcher ihn wiederum der spätern Lehre Fichte's um ein Bedeutendes annähert; — und dieß halten wir für einen andern Punkt von tiefgreifendem Interesse zur Fortbildung der Philosophie in der Gegenwart.

Es ist nur sehr im Allgemeinen wahr und läßt das Unterscheidende gerade ausser Acht, wenn man behauptet, daß Schleiermacher's metaphysisches Princip ganz das des Spinosa oder die Schelling'sche Identität des Subjectiven und Objectiven sei. Die allgemeine Grundlage für beide — dieß ist zuzugeben — bildet Spinosa's Anschauung von der Einheit aller realen Gegensätze des Geistes und der Natur in der absoluten Substanz: aber nur dieser Ausgangs-Begriff der abstracten Identität, eigentlicher noch: des Zusammenfallens aller Gegensätze im Absoluten, ist beiden gemeinsam. Wie sie dieß Princip ausgebildet haben, darin steht jeder vom andern unabhängig da, und kaum das läßt sich mit sonderlichem Fuge behaupten, daß Schleiermacher auch nur den Durchgang durch Schelling's Standpunkt genommen habe. Überhaupt bedeutend älter an Jahren, als der Letztere, war er schon durch mannigfache philosophische Studien, namentlich des Spinosa, zur Selbstständigkeit herangereift, als Schelling mit seiner erweiternden Umgestaltung des Identitäsprincipes hervortrat, welches er von Fichte überkommen hatte. An der letztern hat aber Schleiermacher eben nie theilgenommen.

Besteht nämlich Schelling's Verhältniß zu Fichte's früherer Lehre darin, daß er den Selbstsetzungsproceß des Ich zum Selbstschöpfungsprocesse des Absoluten im All erhoben hat: so gewann für ihn die Aufgabe aller Speculation sofort die Gestalt, die „Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten", das Weltwerden Gottes zu begreifen und daraus die concrete Bestimmtheit der Weltgegensätze abzuleiten, womit seine Potenzenlehre sich beschäftigte. In wie vielen Ansätzen der Entwicklung, Umgestaltungen und Vertiefungen seines Princips Schelling sich hierbei

versucht hat, ist bekannt: dennoch waren sie nur die verschiedenen, aus der Hebekraft jenes Einen Grundgedankens hervorgetriebenen Sprossungen desselben, und auch Schleiermacher's beweglich erfinderischer Geist, wenn er sich überhaupt auf diesen Quellpunkt gestellt hätte, wäre vielleicht der Urheber einer ähnlichen Metamorphose geworden, wie sie durch Hegel dem Schelling'schen Principe zu Theil wurde. Aber er hat sich eben völlig außerhalb dieses Kreises gestellt: seine Philosophie ist dadurch gerade grundverschieden geblieben, von der Schelling'schen nicht nur, sondern von dem Charakter der ganzen herrschenden speculativen Denkweise, daß sie nirgends theocentrisch ist, noch es sein will, daß ihr daher auch die Construction der Weltgegensätze aus dem Standpunkte des Absoluten, damit zugleich auch die Behauptung eines absoluten Wissens durchaus fern liegt. Das Denken bewegt sich nur zwischen den schlechthin gegebenen Gegensätzen des Idealen und Realen, der Vernunft und der Natur, bezieht sie auf einander und auf ihren gemeinschaftlichen, transscendentalen Grund; aber es leitet sie nicht ab aus ihm; dieser, die Einheit der Gegensätze, Gott ist „die Gränze" des Denkens und Wissens, die „absolute Voraussetzung" für dasselbe, wonach es überhaupt nur innerhalb der endlichen Gegensätze zum verknüpfenden Wissen kommen kann, indem dieß seiner eigenen subjectiven Verknüpfung schlechthin voraussetzt die ursprüngliche, reale Verknüpfung jener Gegensätze in der transscendentalen Einheit selber. Daher eben wird die Anschauung Gottes niemals wirklich vollzogen („intellectuelle Anschauung" desselben ist Widerspruch), sondern sie bildet überall nur einen „indirecten Schematismus, der in allen Acten des beziehenden und verknüpfenden Wissens mitgesetzt ist". Daher ist das Denken, indem es durchaus innerhalb der Gegensätze steht, überhaupt nicht das Organ des Geistes, um das Absolute zu ergreifen; nur in der relativen Identität des Denkens und Wollens, im Gefühle stellt es sich dem Menschen, und dieß ist auch der einzige Grund der Gewißheit, sowohl im Denken, als auch im Wollen *).

*) Dialektik S. 151.

— Hierdurch hat Schleiermacher sein Erkenntnißprincip bis auf die Wurzel von dem der beiden spätern Systeme abgeschieden und sich an das Resultat des frühern Fichte'schen Systemes angelehnt.

Aber auch im ganzen Ergebniß seiner Philosophie hat er jene Scheidung vollzogen. Das Absolute, der transscendentale Grund, ist schlechthin außerhalb alles Weltprocesses gestellt und die durchgreifende Nichtidentität von Gott und Welt mit der größten Entschiedenheit ausgesprochen, wodurch sich — beiläufig sei es bemerkt — die gewöhnlichen Vorwürfe pantheistischer Denkweise gegen ihn von selbst erledigen.

Die Art und Weise dieser Nichtidentität ergiebt sich noch bestimmter, wenn wir das Verhältniß der Idee Gottes zur Idee der Welt bei Schleiermacher in's Auge fassen *). Die Idee Gottes ist der transscendentale terminus a quo alles Wissens und das allgemeine Princip seiner Möglichkeit, — die Grundbedingung, wodurch überhaupt, angekündigt im ursprünglichen Gefühle, subjectiv Gewißheit im Wissen zu gewinnen, — in Bezug auf das Object seiner Untersuchung, die Welt, eine Wissenschaft derselben möglich ist, so gewiß die ursprüngliche Verknüpfung, welche die Dinge in Gott haben, reproducirt zu werden vermag in dem erkennenden Denken derselben, und so gewiß eben darin die wahre Aufgabe der Wissenschaft besteht. So ist die Idee der Welt daher der transscendentale terminus ad quem, welchem das Wissen sich immer mehr anzunähern sucht: das Princip der Wirklichkeit des Wissens in seinem Werden. Der Idee der Gottheit nähert man sich nicht; sie liegt jedem einzelnen Wissen zu Grunde, was ohne sie nicht vollzogen werden könnte; von der Idee der Welt kann man dagegen sagen, daß die ganze Geschichte unseres Wissens eine Approximation an dieselbe sei; denn man kommt ihr wirklich näher, durch intensive, wie extensive, Vervollkommnung des Wissens, je mehr sich Empirisches und Speculatives durchdringen.

Beide Ideen, der Gottheit und der Welt, sind daher noth-

*) Dialektik S. 161 — 168. 432 ff.

wendige Correlata; identisch sind beide nicht. Denn im Begriffe ist die Gottheit immer als Einheit ohne Vielheit gesetzt, die Welt aber zeigt Vielheit ohne Einheit. Die Welt ist die Totalität der Gegensätze, die Gottheit die reale Negation derselben. Wollte man Gott und Welt identificiren, ihn als natura naturans fassen (Spinosische Bestimmung): — so verfiele man in den Fehler, den Unterschied zwischen dem Transcendenten an sich — jener ursprünglichen Idee der Gottheit — und der Gränze des Denkens aufzuheben, welche aus der nie zur Vollendung zu bringenden Forderung hervorgeht, die Welt als Eine zu erkennen: dann wäre jene transcendente Idee eben nur die aus dem Zusammenfassen der (Welt-)Gegensätze entstandene Einheit. (Wir wollen nicht behaupten, daß Schleiermacher dadurch das Princip des Pantheismus bereits widerlegt habe; aber dieß geht auf das Entschiedenste hervor, daß es nicht das seinige war, nicht sein konnte nach der ursprünglichen Intention seines ganzen Systemes. Was statt dessen der eigentliche Mangel seines metaphysischen Principes sei, wird das Folgende ergeben.)

Aber ebenso ist bei diesem Unterschiede stets festzuhalten, daß kein Gott ohne Welt, wie keine Welt ohne Gott gedacht werden kann. Kein Gott ohne Welt, „weil wir nur von dem durch die Welt in uns Hervorgebrachten auf Gott kommen" — d. h. weil jede Form des Wissens, wie jeder Act des Handelns das Gefühl der Schranke, der Abhängigkeit in uns aufregt. Die Welt nicht ohne Gott, „weil wir die Formel für sie nur als etwas Unzureichendes und unserer Forderung nicht Entsprechendes finden": — d. h. das Denken oder Wissen derselben vollendet sich niemals, die Formel für dieselbe kann daher nie real erfüllt werden. Aber eben deßwegen bedarf es, nach Schleiermacher's umfassender Nachweisung, der Idee der Gottheit als eines Complementes, in welcher wir die im Denken der Welt nicht realisirbare Einheit als wirklich realisirt setzen müssen.

Gehen wir nun noch bestimmter auf den realen Zusammenhang ein, welchen Schleiermacher zwischen Gott und Welt festsetzt: so begnügt er sich denselben in höchster Allgemeinheit nur da-

hin zu bezeichnen, daß Gott als activer, die Welt als passive anzusehen sei. Die bestimmtern Formeln zur Auffassung dieses Verhältnisses, die Formel der Schöpfung aus Nichts, der ewigen Schöpfung, des freien Schaffens u. dgl. haben eigentlich weder theoretischen Werth, noch können sie für die ethische Aufgabe nützlich sein. Ganz dem dialektischen Gange entsprechend ist nur der Ausdruck: „Wir können beide realiter nicht identificiren, weil die beiden Ausdrücke nicht identisch sind; wir können sie aber auch nicht ganz von einander trennen, weil es nur zwei Werthe für dieselbe Forderung sind, auch apagogisch jedes bestimmte Verhältniß unhaltbar ist, und ohne bestimmtes Verhältniß keine wahre Trennung stattfindet". Es ist also ebenso inadäquat, Gott ausserhalb, wie ihn innerhalb der Welt zu setzen: jenes würde zu einem Gegensatze in Gottes Wesen selbst ausschlagen, indem er ebenso im Verhältnisse der Empfänglichkeit wie der Selbstthätigkeit in Bezug auf die ihm gegenüberstehende Welt gedacht werden müßte: das Innerhalb der Welt ginge auf den schon widerlegten Begriff Gottes als natura naturans zurück.

So folgt nach Schleiermacher, daß man das Verhältniß überhaupt nicht zu denken vermöge: — er hätte, nach Art Kantischer Antinomieen, noch bestimmter sagen können, wie jede Thesis in einen Widerspruch mit sich selbst zurückschlage, daß weder das Eine, noch das Andere objective Wahrheit habe. Er hat sich enthalten, nach dieser Richtung hin das letzte Wort seiner Prämissen auszusprechen, weil er in einer andern Sphäre des Geistes eine Ergänzung für jenen Mangel sich versprach. Nur im Gebiete der Religion ist dieselbe zu erreichen; und es ist allein auch das Interesse derselben, eine nähere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt zu versuchen, und sie hat ein Recht zu fordern, daß man sie gewähren lasse. „Aber wie das religiöse Interesse nothwendig der Ursprung alles Anthropoeidischen ist, so sind seine Productionen dieser Art durchaus nur als mittelbare Darstellungen für das Denken, und als Wissen nicht eher zu setzen, als bis sie den Regeln gemäß, welche wir hier vom Unmit-

telbaren Interesse des Denkens aus gefunden haben, gestaltet sind" *).

In Bezug auf dieß höchste Resultat seiner Philosophie läßt sich nun kaum verkennen, daß sich Schleiermacher, gleichsam unwillführlich oder der Noth gehorchend, mit einem ungenügenden, ja widersprechenden Abschlusse genug gethan habe. Das religiöse Interesse und Gefühl kann nicht umhin, die besondern Erregungen, welche es während eines handelnden und reflectirenden Lebens erfährt, auf den transscendentalen Grund zu beziehen, und so das allgemeine Abhängigkeitsgefühl zu ganz bestimmten Gestalten dieses Verhältnisses auszubilden, somit auch der darin liegenden Vorstellung von Gott die entsprechende Gestalt zu geben: — Schleiermacher's Dogmatik in ihrem allgemeinen Theile ist reich an Entwicklungen dieser Art. Diese Vorstellungen von Gott jedoch — wirft der Dialektiker warnend und berichtigend ein — sind nicht eher als „Wissen", d. h. als objective Bestimmungen des göttlichen Wesens und seines Verhältnisses zur Welt, zu setzen, als bis sie „den Regeln des Denkens gemäß gestaltet sind".

Aber hier eben werden wir schlechthin abgewiesen: die Regeln des Denkens sind in diesem Betracht rein kritisch und negativ; das Denken selbst hat sich ja mit dem durchaus verneinenden Charakter gezeigt, nur innerhalb der Welt die endlichen Gegensätze verknüpfen zu können, dabei zwar indirect die absolute Einheit mitzusetzen, aber keinesweges sie an sich selber zu erkennen. Das Gefühl, so schien es, sollte dies vermögen, aber jede errungene Gewißheit wird durch das nachkommende Denken wieder verzehrt. Dennoch kann das lebhafter erregte Religionsgefühl und das Denken, wenn es auf dessen Aussagen und deren innere Gewißheit reflectirt, nicht ablassen, sich hiernach die Gottheit vorzubilden; und so wird es ein abwechselndes Setzen und Wiedervernichten, eine jeweilige Beruhigung, die immer wieder aufgestört werden kann durch die nachkommenden Bedenken, ein Zustand, der sich selbst als einen zwiespaltigen, in sich uneinigen, ja ver-

*) Dialektik a. a. O.

zweiflungsvollen bekennen muß. Kurz was ist er anderes denn ein weiterer Commentar und ausgeführtere Exemplification zu dem alten Satze der Wissenschaftslehre, der in der „Bestimmung des Menschen" seine energische und beredte Ausführung erhalten hatte: daß jedes endliche Bewußtsein ein Absolutes setzen müsse, aber daß es ihm ebenso nothwendig verschwinde, wenn es dasselbe für die Reflexion (das Denken) fixiren wolle? Es ist nur da, inwiefern man es nicht hat, und indem man es hat, verschwindet es. Hier ist nun Fichte's Vorschlag, aus diesem unendlichen Alterniren sich hinüberzuretten zur innerlich zweifellosen Gewißheit der sittlichen Idee und des sittlichen Handelns, in welchem allein erst die volle Einheit des Geistes und seiner Uebereinstimmung mit sich gesetzt sei. Wie Fichte in der spätern Gestalt seines Systemes diesen Dualismus überwand, darüber wird uns unten noch eine Andeutung erlaubt sein. —

Für Schleiermacher jedoch scheint dies Resultat, so unerträglich es ist, dennoch ein letztes und unvermeidliches und er hat es mit ebenso viel Scharfsinn hervorgearbeitet, als mit gewissenhafter Ehrlichkeit in's Licht gestellt. Wollen wir nun, um ihm gegenwärtig zu entgehen, dem sattsam widerlegten und auch sonst an seinen Einzelergebnissen hinreichend charakterisirten Wahnbegriffe eines absoluten Wissens wieder zufallen? Keineswegs; wir erachten vielmehr den gegenwärtigen Standpunkt der Philosophie nach seinem wahren Resultate schon hinausgelangt über dergleichen Unreifheiten in der einen oder andern Hinsicht: und im vorliegenden Falle haben wir nur nöthig, vom letzten Ergebniß zu seinem ersten Grunde und Principe zurückzublicken. Die Schuld liegt nicht hier, im Resultate, sondern an der schon nachgewiesenen, eigentlich wunden Stelle des Schleiermacher'schen Systems, in seinem falschen, bloß antithetischen Begriffe des Denkens, allgemeiner noch in seiner Methode, die sich bloß an äußerlich construirten Gegensätzen und Vermittlungen befriedigt, ohne durch eindringende Analysen das innere Verhältniß der Begriffe, und damit sie selber, zu erschöpfen. Auch an diesem Beispiele müssen wir daher unsere Ueberzeugung bewährt finden, so sehr sie Verdruß

erregt hat nach verschiedenen Seiten hin: daß jene Verschmelzung von Metaphysischem und Erkenntnißtheoretischem, wie sie Hegel und auf eigenthümliche Weise auch Schleiermacher versucht hat, wieder aufzulösen sei, daß eine durchgeführte Theorie des Bewußtseins aller Metaphysik vorausgehen, sie substruiren müsse, indem diese Aufgabe des Selbsterkennens gelöst werden muß und gelöst werden kann ohne alle metaphysischen Resultate, deren unberechtigte oder unbewußte Einschwärzung vielmehr dieß Gebiet mit einer Menge von unbewiesenen Voraussetzungen und Vorurtheilen angefüllt hat, während umgekehrt hier erst untersucht und entschieden werden kann, wie metaphysische Resultate zu gewinnen sind, und in welchem Verhältnisse sie stehen zu den Resultaten einer besonnenen Empirie. Auf dem Wege dieser Untersuchung verschwindet dann ebenso die Täuschung eines absoluten Begriffes, dessen immanenter dialektischer Entfaltung man im speculativen Denken innerlich nur zuzusehen habe — wodurch die eigentlich ganz begreifliche und begreiflich nachweisbare Entstehung dieses Denkens sich in einen mystisch theosophischen Vorgang auflöst, dessen tiefsinnige Unklarheit eben der weiter forschenden Untersuchung imponirt, — so wie umgekehrt die Besorgniß sich erledigt, im Denken an bloßen Gegensätzen haften zu bleiben und das Unbedingte nur im Gefühle ergreifen zu können. Deßhalb müssen wir den wahrsten und zukunftfähigsten Bestandtheil der Schleiermacher'schen Erkenntnißtheorie in dem erblicken, wie er, auch hier in Opposition mit dem Begriffe eines „absoluten Wissens," den Unterschied zwischen Speculation und Empirie feststellt, indem er ihn sinnreich und bezeichnend an den Unterschied von Begriff und Urtheil anknüpft *). Beide integriren sich, und können nur durch einander bestehen, der Begriff und das ihm entsprechende speculative Wissen, indem es aus dem empirischen Wissen schöpft, welches die Urtheile über den Erkenntnißgegenstand sammelt; das letztere nur, indem es bei seinem urtheilenden Fortschreiten die Einheit des Begriffes, als sein Ziel, nie aus dem Auge verliert.

*) Dialektik S. 150 ff.

Aber auch hier wird, dem einmal angenommenen Antithetischen zu Liebe, die völlige Durchdringung beider geläugnet. Der Grund jedoch, welcher dafür angeführt wird, „daß uns die Totalität des Seins nicht gegeben sei," — entscheidet lediglich gar nicht in dieser Frage. Wenn wir auch nicht das All zu übersehen, von seiner Totalität das vollständige „Urtheil" zu haben im Stande sind — dieß meint eben Schleiermacher: so schließt dieß nicht aus, daß nicht in einem abgegränzten Gebiete von Thatsachen die wesentlichen „Urtheile" über dieselben erschöpft und der speculative „Begriff" dafür, die Theorie dieses Erkenntnißgebietes wirklich gewonnen werden können; wie dieß bestimmte Sphären der Naturwissenschaft, theilweise auch der Philosophie, z. B. in der Logik, schon zu bekunden vermögen.

Nach dem Bisherigen glauben wir nun unser Bekenntniß dahin aussprechen zu dürfen, daß wir das eigentliche Fortzeugende, auf die Zukunft Deutende von Schleiermacher's wissenschaftlichem Wirken weit mehr in den allgemeinen Anregungen erblicken, die von ihm ausgegangen sind, in dem Geiste, der nicht Schule oder Partei stiften, sondern Jeden zum eigenen vollständigen Selbstverständnisse fördern wollte, — weniger in den eigentlichen Resultaten seiner Philosophie oder in dem Erforderniß einer vervollkommneten Ausbildung ihres Princips oder ihrer Methode. Ebenso scheint uns das Gewicht seines Ansehens und seines Einflusses für die Zukunft weit mehr auf seinen ethischen als auf seinen dialektischen Untersuchungen zu beruhen, selbst nach Abzug dessen, was von Seite der Herbart'schen Schule gegen die ganze Idee eingewendet worden ist, die Ethik aus einem einzigen Principe sich abwickeln zu lassen. Doch haben wir uns über die Bedeutung von Schleiermacher's Ethik bereits anderswo ausführlich erklärt und verweisen auf das dort Gesagte *).

Die Frage endlich, welche unser verehrter Correspondent angeregt hat, ob das jetzt in seiner Berechtigung hervortretende In-

---

*) „Ueber den bisherigen Zustand der praktischen Philosophie": Zeitschrift Bd. XI. S. 190 ff.

dividualitätsprincip an Schleiermacher eine Stütze finde, scheint dem Bisherigen zufolge ganz unentschieden bleiben zu müssen, oder eigentlicher auf zwiefache Weise beantwortet werden zu können. Seinem ächtesten Wesen, dem in seiner Person incarnirten Geiste nach, huldigte er ihm entschiedener und freudiger, als irgend einer der ebenbürtigen Denker seiner Zeit; aber zum bewußten, ausdrücklichen Grundgedanken seiner Philosophie hat er es nicht gemacht, hat er es nicht machen können. Dieß war erst von uns, den durch Hegel hindurchgegangenen Denkern gefordert, indem, nach der unverbrüchlichen Ökonomie alles geistigen Fortschreitens, erst die entschiedenste Verläugnung und Niederhaltung eines Princips durch das Gefühl seines Bedürfnisses das stärkste Bewußtsein desselben hervortreibt.

Und dieß ist eigentlich die radikale Widerlegung, welche dem Hegel'schen Systeme aus ihm selber beschieden war, dieß der wahrhafte geheimwirkende Grund, weßhalb fast keiner von den selbstständigen, eines freien Umblicks fähigen Denkern fortan sich getraut, es in seiner ursprünglichen Fassung zu vertreten; — diese fast gewaltsame Unterdrückung der Rechte und der Bedeutung des Individuellen auf allen geistigen Stufen, um es in die Macht des allgemeinen Geistes sich auflösen zu lassen. Mag wie gesagt, bei weitem nicht Allen der eigentliche Grund ihrer Unzufriedenheit zum klaren Bewußtsein gekommen sein; mag weit mehr das neue Princip noch nicht erkannt werden in seiner Tiefe und seiner umschaffenden Wirkung auf alle Theile einer Philosophie des Geistes: so hat es doch schon in einer Rücksicht eine neue philosophische Bildungsepoche herbeigeführt, die ihren scharfausgeprägten Charakter ebenso behaupten muß gegen Schleiermacher, wie gegen Hegel und die ganze bisherige Behandlungsweise philosophischer Probleme. Die Herrschaft abstracter Formeln oder schematisirter Begriffsallgemeinheiten ist vorüber; es kann nicht mehr einfallen, ohne genaueste Betrachtung des Concreten nach allen seinen Vermittlungen eine philosophische Untersuchung für erledigt zu halten.

Aber auch noch von anderer Seite tritt das charakteristisch Neue und Unterscheidende des Individualitätsprincipes gegen jene

gemeinsame Vergangenheit hervor. Es ist kein ausschließend dogmatisches, an unterscheidende Resultate geknüpftes; es ist die freie, heuristische Maxime, überall erst dem Eigenthümlichen der Dinge nachzuspüren, und kein Wirkliches bloß durch seinen Allgemeinbegriff für erschöpft zu halten, sondern mit einem Erkennen, das zugleich Liebe und Hingebung an das Object ist, seine Bestimmtheit und Ausdrücklichkeit zu ergreifen. Es ist kein sectenmachendes, sondern sectentilgendes Princip, kein uniformirendes oder nivellirendes: es läßt vielmehr die Unterschiede frei zum Worte kommen in den erkennenden Subjecten, wie an jedem Objecte der Erkenntniß; denn nicht in dem, was diese nach ihrer Allgemeinheit sind, sondern in demjenigen, was an ihnen das Eigene, Absondernde ist, erblickt es das Gottverliehene, Ewige und Unverwüstliche derselben.

Dieß wird noch mehr erhellen, wenn wir zum Schlusse noch — was der nächste Zweck dieser Abhandlung ist — in Fichte's späterem System die Stelle zeigen, an welcher derselbe den ächten Begriff der Persönlichkeit, das geistig Eigenthümliche im Subjecte (von uns Genius genannt im weitesten Sinne), sich zur Anerkennung gebracht und den Nachfolgern überliefert hat *). Nur das sittliche Ich, und in ihm der sittliche Wille, ist das reale; aber dadurch ist es zugleich individualisirt, auf durchaus nur ihm zukommende Weise bestimmt, indem jeder Sittliche schlechthin eigenthümliche Aufgaben zu lösen, die Welt auf eigene Weise zu ergreifen und umzubilden hat. So gewinnen wir die beiden wichtigen Sätze: daß real sein und geistig individualisirt sein für das Ich ein und dasselbe bedeutet, und daß die ächte, geistige Individualität, der wahre, zur Kraft und Selbstanschauung in sich gelangte Genius, auch unmittelbar nur in der Form der

*) In Betreff dieses Lehrpunktes beziehe ich mich auf die ausführlichen Nachweisungen in der Abhandlung über den „bisherigen Zustand der prakt. Philosophie" a. a. O. S. 173 ff. und auf die Vorrede zu Fichte's sämmtlichen Werken Bd. IV. S. XVII—XXI.

Sittlichkeit, sittlicher Hingabe und Begeisterung für die eigenthümlich von ihm ergriffene Idee, sich bethätigen könne.

Aber es ist nicht bloß stehen zu bleiben bei dieser formellen Seite des Begriffes; es ist eine völlig erschöpfende Theorie vom Genius nöthig nach dem ganzen Umfange seines realen Gehaltes, in welchem keine Sphäre und Gestalt des geistigen Lebens dem weihenden Anhauche desselben sich verschlossen zeigt. Dieß sind jedoch die von der nächsten Zukunft der Wissenschaft zu erwartenden Leistungen. Es ist die Aufgabe einer zunächst freilich noch künftigen Psychologie zu zeigen, daß der Begriff des Genius ein durchaus universaler, daß jeder Mensch mit eigenthümlicher Begabung des Geistes ausgestattet, Genius in bestimmter Weise sei. Die künftige Ethik wird von hier aus zu zeigen haben, wie in der Verwirklichung des Genius eben die Lösung des alten Gegensatzes von Neigung und Pflicht gegeben, das höchste Gut in jedem auf individuelle Weise erreichbar sei. Die künftige Pädagogik, nicht bloß als Wissenschaft, sondern als Kunst, wird den schlummernden Genius aus jeder versteckten Form und aus allen Verdunkelungen, mit welchen die lastenden Verhältnisse ihn umgeben, an's Licht zu bringen und zu bilden haben, und der künftige Staat hat eine freie Sphäre des Wirkens jeder Eigenthümlichkeit zu gewähren; denn eine andere Wurzel und einen höhern Rechtstitel der Freiheit kann es auch hier nicht geben, als jenen, so gewiß der Genius als das einzig Berechtigte, Heilige und Gottverliehene in Jedem erkannt worden ist.

Ueber die Möglichkeit und die Bedingungen einer für alle Wissenschaften gleichen Methode.

Von

Dr. Friedrich Harms in Kiel.

(Schluß).

2. Die äquivoke Entstehung der Begriffswelt.

Dem Idealisten ist nichts natürlicher als die Uebertragung von Begriffen der körperlichen Natur auf die geistige. Von ihm erwarten wir daher keinen Widerspruch, insoweit hier die physiologische Theorie der Zeugung auf die geistige Welt angewandt wird, und wünschen nur, daß der Idealist durch die Betrachtung der Zeugungstheorie über die körperliche Natur in etwas sich beunruhigt fühle, daß er zweifle, ob seine naturphilosophische Ansicht die wahre sei. Denn dieser Zweifel wird der folgenden Untersuchung zu gute kommen, wo mit unbefangenem Auge zu sehen, der Anfang aller Untersuchung ist.

Das Entstehen und Vergehen gehört der körperlichen wie der geistigen Natur an. Wir haben hier angenommen, daß die Entstehung eines Begriffssystemes erklärt werden müsse, wie die Entstehung eines Wesen. Dagegen könnte erinnert werden, daß dieser Vorgang mehr einem Entwicklungsprocesse als einem Zeugungsprocesse gleiche, und daher, wenn eine Analogie zwischen beiden Welten statt finde, die Entstehung des Begriffssystems nach Art der Entstehung organischer Systeme im Keime, zu denken sei. Denn offenbar handelt es sich bei der Entstehung des Begriffssystems nicht um die Entstehung des Geistes selbst sondern um die Entwicklung eines Systems in ihm, und darnach sei die

Entstehung des Begriffssystems im Geiste etwa gleich zu achten der Entstehung des Ader- oder Nervensystemes im Fötus.

Dieser Analogie folgen zu können werden wir jedoch vom Idealismus selbst abgehalten. Denn er sieht die Entstehung des Begriffssystem nicht an als eine Entwicklung im denkenden Subject, sondern als eine Erzeugung, durch die zumal das denkende Subject und das Begriffssystem hervorgebracht wird. Denn vor dem Denken ist das Subject so wenig wie das Begriffssystem. Das Denken, die allgemeine Thätigkeit des Universums, erzeugt das denkende Ich und sein Begriffssystem. Darnach hält uns der Idealismus selbst bei dem Vergleiche den wir angestellt haben fest.

Dieser Vergleich ist weder eine bloße Analogie noch ihr ein anderer vorzuziehen. Denn die körperliche und die geistige Natur sind sich darin gleich, daß sie als Erscheinungen vergehen und entstehen. Nicht bloß der Körper sondern mit ihm der Geist ist dem Wechsel des Werdens unterworfen. Wie die Substanz entsteht, ist sein Körper und Geist und mit deren Verschwinden ist ihr Untergehen in der Erscheinungswelt gegeben. Deßhalb müssen die allgemeinen Begriffe des Werdens, Entstehens, der Entwicklung u. a. auf beiderlei Welten ihre Anwendung finden. Die Behauptung, es könne die Entstehung des Begriffssystemes entweder als eine äquivoke, oder prä- oder postformirte angesehen werden, geht daher nicht unmittelbar von denselben Erklärungen der körperlichen Welt, sondern von den allgemeinen Begriffen als solcher aus.

Daß eine solche Anwendung der allgemeinen Begriffe auf die Erklärung von der Entstehung des Begriffssystems geschehen ist, zeigt die Geschichte der Philosophie. Denn bald denkt eine Philosophie sich die Entstehung des Begriffssystems nach der Postformationstheorie, wie die Anhänger der angeborenen Ideen, bald wie die Sensualisten und die neueren Idealisten nach der generatio aequivoca, bald wie Kant nach der Epigenesis. Deßhalb ist es gerechtfertigt die Untersuchung auf die Weise zu führen, wie wir es unternehmen.

Mit dem neueren Idealismus hängt aber die Erklärung

von der Entstehung des Begriffsystemes durch seine Metaphysik zusammen, nach der die Substanz wesentlich „Sichselbstwerden" ist. Die absolute Veränderung einer Qualität ist die metaphysische Annahme, die zu jener Erklärung treibt. Die an sich unbestimmte Substanz ist was sie ist durch ihr Sichselbstwerden. In diesem Werden, welches das Denken ist, wird sie Subject und Begriffssystem.

Die Erwägung, ob eine solche Theorie wahr sei, hängt daher auch hier von der Untersuchung ab, ob die allgemeine Grundansicht über die Entwicklung und ob was aus ihr folgt gedacht werden könne und müsse. Daher kommt es nicht nur darauf an, daß durch diese Theorie die Uebereinstimmung der Begriffe mit der begriffenen Sache, das Wesen des Begriffssystemes und die Entwicklung derselben, erklärt werden könne, sondern auch ihre allgemeine Grundlage sich rechtfertigen lasse. Diese drei Bestandtheile sind zu untersuchen.

1. Die Metamorphose des Begriffs.

Seit Fichte hat die Philosophie versucht theils die einzelnen concreten Dinge, theils das Werden derselben zu begreifen, wie man es nannte a priori zu construiren. Es liegt hierin ein philosophisches Problem, dessen Vernachlässigung der früheren Philosophie nicht mit Unrecht vorgeworfen wird. Die Welt überhaupt als einen ethischen Proceß oder als einen physischen, oder als einen logischen Proceß zu construiren versuchten Fichte, Schelling, Hegel. Unter den Naturphilosophen hat Oken die gründlichste und durchgreifendste Construction einer Geschichte der Natur geliefert. Er beschränkte seine Thätigkeit auf eine Construction der Naturgeschichte, während namentlich Schelling früher wie jetzt dieselbe Konstruktion an der Gottheit und der Geschichte versuchte. Daher seine physische Construction eine Theogonie und Kosmogonie wurde. Es sind diese Versuche einer Construction die thatsächlichen Producte einer idealistischen Identitätsphilosophie, die aus ihrem Wesen hervorgehen.

Wenn das Denken das Sein ist, und die innere Qualität des Seins nach dem ersten logischen Gesetze eines Begriffssystems als der höchste Begriff bestimmt wird, so muß die natürliche, vernünftige, geistige Entwicklung der Welt ein apriorischer Denkproceß sein, dessen Allgemeinheit, Einheit und Nothwendigkeit nicht nur mit der realen Entwicklung der Welt übereinstimmt, sondern diese wesentlich selbst ist. Daher ist die Metamorphose des Begriffes die reale Entwicklung selbst. Das Werden ist das Werden des Begriffes.

Das Gesetz wornach sich eine solche Construction vollzieht, ist der Gedanke des Mikro-Makrokosmus. Die Bestandtheile oder Momente des Makrokosmus sind die realen Phänomene des Makrokosmus, die erscheinende Wirklichkeit der in seine Bestandtheile zerlegte Begriff; dessen einzelne Momente real werden und aus denen er sich als die höhere Einheit entwickelt; oder deren Entwicklung zur Einheit der Begriff sein soll.

Wenn von der Naturphilosophie (Oken) aus dem Mikrokosmus (dem Menschen) der Makrokosmus und aus diesem jener construirt wird, so ist dieß Unternehmen mit dem Hegel's, das Wirkliche aus seinem Begriffe zu construiren, identisch. Der Begriff ist der Mikrokosmus, in den die Bestandtheile desselben, die abgesondert und für sich selbstständig geworden den Makrokosmus, die erscheinende Wirklichkeit bilden, zusammengegangen sind.

Da der Makrokosmus, in dem die Bestandtheile des Mikrokosmus eine relative Selbstständigkeit erlangt haben, nur der in seine Bestandtheile zerlegte Mikrokosmus ist, so muß dieser selbst aus jenem hervorgehen, in dem sich jene durch ihre Entwicklung zur Einheit verbinden. Wenn die erscheinende Wirklichkeit überhaupt nichts Anderes soll sein können als die aus einander hervorgehenden Bestandtheile des Begriffes derselben, so kann der Begriff nichts Anderes sein als die Einheit dieser Bestandtheile. Eine solche Construction ist daher in ihren überall zutreffenden Resultaten überraschend. Namentlich bei Oken ist die consequente Durchführung dieser Construction schlagend. Die Bestandtheile

des Mikrokosmus sind in vollkommenem Parallelismus mit den Gliedern des Makrokosmus.

Diese Construction muß in der Naturgeschichte leichter und consequenter durchgeführt werden können als in der eigentlich s. g. Geschichte; theils weil die Bestandtheile des Mikrokosmus der Natur (des Menschen) leichter aufzufinden und im Allgemeinen zu deuten sind, theils weil in der Natur die Willkür einen geringen Spielraum hat. Um aber z. B. die politische Geschichte zu construiren, müssen erstlich die Bestandtheile des Begriffes vom Staate entdeckt werden, was bei weitem schwieriger ist als die Systeme und Organe des organischen Mikrokosmus, des Menschen darzulegen, zweitens aber werden die einzelnen Staaten, deren Entwicklung die politische Geschichte ist, die einzelnen Bestandtheile des Begriffes vom Staate nicht so adäquat darstellen als die einzelnen organischen Wesen die Organe des Mikrokosmus repräsentiren, weil jene Entwicklung nicht keine nur nothwendige sondern eine freie ist, an der die Willkür ihren Spielraum hat. Daher ist die Construction der Geschichte weniger gelungen als die der Natur. Bisher hat noch keine Geschichte der Philosophie auf nur irgend genügende Weise den Verlauf derselben als eine Entwicklung der Bestandtheile der absoluten Wissenschaft dargelegt. Die Ordnung der Gedanken im Systeme und die Aufeinanderfolge der Systeme in der Geschichte entsprechen sich nicht nur nicht, sondern es ist selbst nicht einmal ernstlich versucht worden, die Geschichte als die Entwicklung der Bestandtheile des absoluten Systemes darzustellen.

Der absolute Begriff von Allem, der absolute Geist in seiner reinen Gestalt als Wissenschaft, ist der Schlüssel zu einer Metamorphose des Begriffes, die in Bruchstücken das zur Entwicklung bringt, was in jenem Begriffe durch diese Entwicklung zusammengegangen sein soll. Das Wirkliche als ein Bestandtheil seines Begriffes und somit relativ selbst als einen Begriff zu betrachten ist die Grundlage der Theorie der äquivoken Entstehung der Begriffe.

Da hier die Methode und deren Gesetzmäßigkeit noch nicht

Gegenstand der Untersuchung sein kann, weil diese erst nach der Theorie, die davon eine wesentliche Bedingung ist, betrachtet werden kann, so kommt es hier nicht darauf an nachzuweisen, auf welche Weise das Denken die Construction vollzieht, nach welchem sie die Geschichte als eine einheitliche, allgemeine und nothwendige Entwicklung des Begriffes nachweist. Es konnte daher nur im Allgemeinen die Behauptung von einer Metamorphose des Begriffes entwickelt werden, die die erscheinende Wirklichkeit selbst ist.

Der Begriff einer Sache ist das Resultat ihrer Entwicklung, weil die Entwicklung der Sache die Metamorphose des Begriffes ist. Die entwickelte Sache ist der Begriff, da die Entwicklung der Sache die Entwicklung der Bestandtheile des Begriffes ist, wie die Entwicklung des Makrokosmus das Werden des Mikrokosmus aus seinen Bestandtheilen ist. Sowohl von Oken als von Hegel ist für diese Entwicklung das Gesetz aufgestellt, daß in der Entwicklung das Frühere im Spätern aufbewahrt und aufgehoben werde, und daß alles Spätere daher das Frühere in sich enthalte, weil es die Entwicklung des Früheren durchgemacht hat. Deßhalb soll der Mensch in seiner Entwicklung alle niederen Stufen der Entwicklung durchmachen, die in ihm alle zur Einheit aufbewahrt werden. Deßhalb enthält das letzte System in der Geschichte alle vorhergehenden in sich als Momente, durch deren Entwicklung es geworden ist.

Diese Entwicklung des Begriffes, die den Begriff zu ihrem Resultate, dessen Momente zu ihrer Mitte und Anfange hat, ist der Gedanke, durch den das Problem der Philosophie, das Einzelne und dessen Werden zu begreifen, gelöst worden ist. Die mannigfaltigen Erscheinungen der Natur und der Geschichte sind die Bestandtheile ihres Begriffes. Jede besondere Erscheinung repräsentirt einen Bestandtheil des absoluten Begriffes. Das Werden, die Entwicklung ist nichts als die Evolution des absoluten Begriffes, der durch die mannigfaltigsten Erscheinungen sich hindurchprocessirt und aus seiner Entwicklung resultirt. Daher ist das Wahre wesentlich Resultat seiner Entwicklung, ist selbst seine Entwicklung, und ist selbst die Substanz seiner Entwicklung. Der Begriff, oder die

absolute Idee, oder der absolute Geist ist dies Ganze; d. i. die Identität des Begriffs und der Wirklichkeit (der für sich gewordenen Bestandtheile der Begriffe), die Identität der Entwicklung und des Seins.

Wenn die erscheinende Wirklichkeit die für sich gewordenen und sich entwickelnden Bestandtheile des Begriffes sind, so muß es eine ursprüngliche äquivoke Entstehung des Begriffes und der Vorstellung geben. Denn diese Vorstellung, durch die die erscheinende Wirklichkeit wahrgenommen und vorgestellt wird, enthalten schon selbst Begriffe in sich. Die (sinnliche) Vorstellung ist daher ihrem Inhalte nach selbst Begriff. Es kann daher ein Uebergehen der Vorstellung in den Begriff stattfinden.

Da die erscheinende Wirklichkeit die Metamorphose des Begriffes ist, so ist sie an sich Vernunft. Wenn diese Wirklichkeit daher wahrgenommen oder sinnlich vorgestellt wird, so wird das an sich Vernünftige, die Verwirklichung der Vernunft vorgestellt. Diese Vorstellung des Vernünftigen kann übergehen in die adäquate Form desselben, der Begriffe, weil sie dasselbe, die vernünftige Wirklichkeit zum Bewußtsein bringen.

Es kann aber ein Begriff in den andern übergehen, indem er sich denkt, weil jeder nur ein Bestandtheil des absoluten Begriffes ist und als solcher tendirt, in den andern übergehend den absoluten Begriff zu bilden, und weil jeder Begriff dieselbe Dualität denkt.

Der Entwicklungsproceß, die Verwandlung der Vorstellungen in Begriffe und die der Begriffe in einander, ist daher überall möglich, weil die Objectivität an sich dasselbe ist was die Subjectivität ist, die Metamorphose des Begriffes, jene die sich entwickelnden Bestandtheile, der Makrokosmus, diese die geeinten Bestandtheile, der Mikrokosmus.

Wenn die erscheinende Wirklichkeit begriffen werden soll, so muß zweierlei erklärt werden, theils eine Vielheit, theils ein Werden von Phänomenen. In der erscheinenden Wirklichkeit ist das Ding, das erscheint, in einer mannigfaltigen, sich verändernden Erscheinung vorhanden. Der erscheinende Staat ist in der Er-

scheinung vielfach und im Werden begriffen. Diese Vielheit und Entwicklung soll begriffen werden.

Der Gedanke des Mikro-Makrokosmus oder der, daß das Wirkliche das Werden des in seine Bestandtheile zerlegten Begriffes, die Metamorphose des Begriffes ist, kann die metaphysische Grundlage für eine Betrachtung der erscheinenden Wirklichkeit genannt werden, wenn darin ein realistisches Verständniß ermöglicht wäre. Dieser Gedanke aber löst jenes Problem nicht, sondern die Erklärung ist mit sich in Widerspruch und die Lösung beseitigt das Problem statt es zu beantworten.

a. Der Widerspruch in der Erklärung.

Durch den Begriff wird das An- und Fürsichsein des Gegenstandes gedacht. Die Momente des Begriffes denken die nothwendigen Prädicate des durch ihn gedachten Subjects, oder (logisch) sind seine nothwendigen Elemente, von denen keins ohne das andere und keines in dem Begriffe nicht gedacht werden kann.

In der Metamorphose des Begriffes sollen die Bestandtheile des Begriffes, der sich entwickelt, gesondert von einander gedacht werden. In der erscheinenden Entwicklung sind darnach die Momente der Begriffe nicht nur auseinandergelegt — wie es in der Abstraction geschieht — sondern es sollen diese Momente gesondert von einander erscheinen.

Wenn die Geschichte das Werden des Geistes, die Metamorphose dieses Begriffes ist, die Bestandtheile des Geistes aber der Staat, die Kunst, Religion und Wissenschaft sind, so müssen nach der Construction der Geschichte die Momente sowohl die nothwendigen in einer Einheit verbundenen Elemente der Begriffe zugleich aber auch die nicht nothwendigen, nicht nothwendig einheitlich verbundenen Momente sein: der Geist ist die Einheit von Staat, Kunst, Religion, Wissenschaft, der Geist ist nothwendig wissenschaftlich, religiös u. s. w., er kann nicht oder bloß in der Abstraction nur der eine oder der andere sein. In der Geschichte aber muß er nach dieser Construction nothwendig sein, was er

nicht sein kann, nur Kunst wie bei den Griechen u. s. w. oder nur Recht wie bei den Römern.

Dasselbe findet in der Construction der Natur statt. Die Systeme und Organe des Mikrokosmus, des Menschen sind die nothwendigen Glieder seines Organismus, ohne welche dieser nicht gedacht werden kann. In der Naturgeschichte aber müssen dieselben nothwendig verbundenen Systeme und Organe nothwendig nicht verbunden sein, denn nothwendig soll das Insekt z. B. nur Lungenthier, das Amphibium nur Nasenthier sein, es müssen daher die Organe die nothwendig zusammengedacht werden müssen, nothwendig nicht zusammen sein.

Weder durch die Erklärung, daß in jedem Momente die andern zum Theil und auf eine gewisse Weise mitgesetzt sind, noch durch die Versicherung, daß am Ende der Geschichte dieselbe Nothwendigkeit sich ergebe, die im Begriffe die Momente vereint, kann es ermöglicht werden, daß, was dem Begriffe nothwendig ist, ihm nicht nothwendig sei. Daß theils das römische Volk als das wirklich gewordene Recht, als die Verwirklichung von diesem Bestandtheile des Geistes, theils als der Geist bezeichnet wird, in dem jenes nur vorwiegend, die andern Momente des geistigen Lebens deßhalb zurückgedrängt enthalten seien; oder in der Naturgeschichte das Insekt als das Thier zu bezeichnen, in dem sich die Lunge vorwiegend entwickelt hat, die andern nothwendigen Organe des Mikrokosmus aber nur der Möglichkeit oder rudimentär mitgesetzt seien, ist eine Verbesserung, aber keine Aufhebung jenes Fehlers. Durch die Behauptung, es sei nicht die Meinung der Construction, daß die besondere Erscheinung nur ein Bestandtheil eines Begriffes sei, ein Thier nur ein Organ des Mikrokosmus, ein Volk nur ein Bestandtheil des Geistes, sondern es sei die besondere Erscheinung, das Ganze aber auf einer besonderen Stufe seiner Entwicklung, so daß in demselben vorwiegend der eine Moment hervortrete, wird die Betrachtung der erscheinenden Wirklichkeit nicht qualificirt. Denn was dieses „vorwiegend" oder diese „besondere Stufe" betrifft, so liegt darin nur, daß die mitgesetzten anderen Momente

nur der Möglichkeit nach, der Wirklichkeit nach aber doch nur die besondere Erscheinung ein Bestandtheil des Begriffes ist.

Ein Insekt, das ein Lungenthier ist, enthält allerdings mehr Organe in sich, als das Tracheensystem, es enthält alle Organe und Systeme, die einem Organismus nothwendig sind, in sich; das römische Volk, das Volk des Rechts, enthält gleichfalls alle nothwendige Bestandtheile des Geistes in sich, diese werden freilich als nichtdaseiende bestimmt. Allein nicht darin liegt der widersprechende Mangel dieser Construction, daß sie in der Betrachtung der besonderen Dinge die Bestandtheile der Begriffe oder Systeme des Organismus, von denen sie behauptet, daß sie nicht verwirklicht, oder nicht in Betrachtung zu ziehen seien, sondern daß sie überhaupt die besondern Dinge als Exemplificationen des Begriffes oder seiner Bestandtheile ansieht, daß sie meint, es müsse überhaupt die erscheinende Wirklichkeit nur als die Entwicklung des Begriffes angesehen werden. Denn der in dieser Construction unvermeidliche Widerspruch, daß die nothwendigen Bestandtheile des Begriffes nicht nothwendige sind, entspringt nicht aus der Vernachlässigung gewisser Momente der Begriffe in der Entwicklung besonderer Erscheinungen, sondern aus der behaupteten Metamorphose des Begriffes als erscheinende Wirklichkeit. Es können daher die Begriffe oder deren Momente nicht die erscheinende Wirklichkeit sein.

Die Construction der Geschichte oder die Ansicht, daß die Metamorphose des Begriffes die erscheinende Wirklichkeit sei, involvirt den Widerspruch, daß die nothwendigen Bestandtheile eines Begriffes dessen nothwendige Bestandtheile nicht sind. Dieser Widerspruch scheint durch die Construction fortwährend aufgehoben zu werden, wie er von ihr producirt wird. Weil die Bestandtheile des Begriffes demselben nothwendig zukommen, so soll durch die Entwicklung nothwendig das eine Moment in das andere übergehen und mit demselben verbunden werden. Hiermit stellt sich die Construction auf die Seite der Behauptung, daß die Bestandtheile des Begriffes demselben nothwendig zukommen; allein indem sie die erscheinende Wirklichkeit construirt, muß sie während der Construction annehmen, daß in jeder besondern Erscheinung ein Be-

standtheil, und in einer späteren ein anderer u. s. f. erst wirklich geworden ist. Damit aber verfällt sie unvermeidlich in den Widerspruch, daß diese Bestandtheile nicht nothwendige Bestandtheile sind. Um überhaupt etwas als erscheinende Wirklichkeit betrachten zu können, muß die Construction annehmen, daß die Bestandtheile des Begriffes demselben nicht nothwendig zukommen.

Wenn daher die Construction ihren Widerspruch fortwährend aufzuheben scheint, so muß sie ihn doch nothwendig setzen und hierin liegt das Unvermeidliche dieses Widerspruches. In einer bestimmten Zeit ist der Geist nothwendig das nicht, was er nothwendig ist.

b. Der Widerspruch in den Folgen dieser Erklärung.

Die Construction des Thatsächlichen widerspricht sich nicht nur, sondern statt ihr Problem zu lösen beseitigt sie es.

Das Problem einer Construction liegt darin, die erscheinende Wirklichkeit d. i. das Werden und die Vielheit der Erscheinungen desselben Dinges zu begreifen. Dieß Problem beseitigte diese Construction durch ihre Behauptung, daß die Metamorphose des Begriffes die erscheinende Wirklichkeit sei, indem sie an die Stelle der Veränderung Veränderungslosigkeit, an die Stelle der Vielheit deren Negation setzt. Deßhalb wird sie zu der Erklärung gezwungen, daß die erscheinende Wirklichkeit nicht erscheint.

Da die Annahme, die Entwicklung des Begriffes sei die erscheinende Wirklichkeit, zu ihrer Voraussetzung ein absolutes Werden hat, so kann schon hieraus, ebenso aber aus der von ihr angenommenen Naturentwicklung geschlossen werden, daß dieselbe eine Veränderungslosigkeit an die Stelle der Veränderung setze. Allein es soll hier aus dieser Constructionsweise selbst die Beseitigung ihres Problemes gezeigt werden.

1. Die Veränderung.

Die Veränderung zu begreifen ist eine Aufgabe der Philosophie. Die Lösung dieses Problemes ist für die Philosophie schwieriger, als die anderer ihrer Probleme. Da die Philosophie es mit dem ewigen Begriffe der Dinge (den Ideen) zu thun hat, so er-

scheint ihr die Wahrheit als ein beständiges sich selbst gleiches Sein. Es liegt daher in der Philosophie überall nicht nur eine Tendenz, ihre Gegenstände absolut zu setzen, sondern die Veränderung zu negiren. Hieraus sind die atomistischen und die Systeme der Immanenz und Evolution zu verstehen, welche die veränderungsvolle Erscheinungswelt entweder für realitätslos oder für ein absolutes Werden erklären.

Das absolute Werden erscheint als ein Hülfsgedanke um das Absolute zu denken. Indem das Absolute gedacht wird, wird der Gedanke des Absoluten selbst verändert. Diese Veränderung glaubt man aufheben zu können, indem man sie selbst für absolut erklärt. Wenn dieser Gedanke für ein Mittel gehalten werden kann, um die Veränderung vom Absoluten fern zu halten, so ist er doch nicht dazu qualificirt, die Veränderung der Erscheinungswelt zu erklären.

Von der idealistischen Identitätsphilosophie ist versucht worden, die veränderungsvolle Erscheinungswelt durch eine Entwicklung des Begriffes zu erklären. Das Denken verändert sich, indem es die Wahrheit denkt. Diese Veränderung gehört zur Wahrheit, denn es kann die Wahrheit nur denkend erkannt werden. Daher wurde von dieser Philosophie erklärt (Fichte, Hegel), die sich entwickelnde Wahrheit sei erst die Wahrheit. Die Wahrheit, wie Hegel sagt, sei Subjectivität.

Die Veränderung der Erscheinungswelt ist ein Denkproceß der Wahrheit. Die Producte des Denkens sind die Begriffe, es mußten daher, indem die Veränderung durch das Denken erklärt werden sollte, die werdenden Erscheinungen Begriffe oder Bestandtheile derselben sein.

Der Begriff ist theils der ewige, veränderungslose Begriff der Sache, theils ist er mein Begriff, der vom Denken producirt wird. Diese Entwicklung des Begriffes soll das Werden der Erscheinungswelt erklären. Indem die Wahrheit Subjectivität ist, kann die Metamorphose des Begriffes das Werden der erscheinenden Wirklichkeit sein.

Der ewige Begriff und der Begriff im Denken solle aber nach der Construction derselbe sein, denn jener ist nur was er ist,

indem er der Begriff im Denken ist. Weil die Substanz „in Wahrheit“ oder „wesentlich“ Sichselbstwerden ist, so ist der ewige Begriff derselbe nur, wiefern er der (im Denken) sich entwickelnde Begriff ist. Die Veränderung, die dem Begriffe zukommt, ist daher das Sein des ewigen Begriffes.

Die Veränderung, die in der Erscheinungswelt ist, ist veränderungslos, indem sie absolut ist. Jede Evolutionstheorie hebt die Veränderung auf, statt sie zu erklären. Die Veränderung enthält entweder was in ihrem Begriffe liegt, daß sich Etwas verändert, oder wie nach der Evolutionstheorie, es giebt nichts das sich verändert, außer der Veränderung, dem Werden selbst. Ist das Werden das sich gleich Bleibende in der Veränderung, so ist die Veränderung scheinbar. Da die Substanz „wesentlich“ Sichselbstwerden ist, so ist das Sichselbstwerden die Substanz und mithin ist Nichts, das sich verändern kann, die Veränderung ist immer dieselbe, d. h. keine.

Liegt daher schon im Begriffe der Veränderung, daß, wenn sie überall stattfinden soll, Etwas sein muß, das die Veränderung erleidet, und diese demnach durch eine Möglichkeit, die ihr zu Grunde liegt und durch eine Wirklichkeit, die sie vollendet, bedingt ist, so folgt, daß durch den Begriff der absoluten Veränderung, oder was dasselbe ist, der Substanz, welche „wesentlich“ Sichselbstwerden ist, die Veränderung geläugnet wird, weil diesem Werden die Bedingungen fehlen, wodurch es Werden ist.

In der Construction wird der Begriff der absoluten Veränderung exemplificirt. Das Werden der Erscheinungswelt wird construirt, d. h. die Veränderung derselben wird begriffen als ein Zusammengehen, Identificiren der Begriffsbestandtheile, die nothwendig im Begriffe vereint sind. Indem daher die exemplificirten Begriffsbestandtheile in einander und in ihren Begriff übergehen, der Makrokosmus Mikrokosmus wird, verändert sich nichts; oder es entsteht im Gedanken nur der Schein der Veränderung. Dieser Schein ist das Nachbild, das von der construirten Veränderung im Gemüthe zurückbleibt, die gedacht nichts ist.

Wenn die Naturphilosophie das Werden der Natur begreifen

will, als das Werden des Menschen, indem sie zur Einheit zusammengegangen ist, so soll der Gedanke des Werdens darin ausgedrückt sein, daß die Bestandtheile des Mikrokosmus einmal exemplificirt für sich zu sein scheinen, dann, was sie nothwendig sind, im Mikrokosmus vereint sind. Der auseinandergelegte Mensch, die Natur, und die in eine Einheit zusammengegangene Natur, der Mensch, sind derselbe. Daher kann keine Veränderung in einer Natur sein, deren Genesis nichts Anderes ist, als das Zusammengehen der Bestandtheile des Mikrokosmus. Die Veränderung, die nach dieser Vorstellung in der Natur zu sein scheint, ist nur, daß dieselben Bestandtheile einmal für sich, selbstständig zu sein scheinen, dann nicht scheinen, was sie nicht sind. Diese Veränderung ist der Schein der Veränderung, der in der Analyse und Synthese von Begriffsmomenten liegt. Es scheint im Denken eine Veränderung stattzufinden, wenn es einmal die Momente des Begriffs, dann den Begriff als Einheit seiner Momente denkt.

Wenn die Geschichte das „Werden der Religion" ist, die Religion aber das „ganze, vollendete, wirkliche Geist" *), der als Mikrokosmus Grund und Eintheilungsprincip des historischen Werdens ist, so ist dieses nichts Anderes als die Abstraction von der Einheit der Begriffsmomente, „der vollendete Geist, die Religion", und dennoch die Reflexion auf die Einheit dieser Momente. Denn die Geschichte soll nichts Anderes sein, als das Werden des religiösen Geistes. Dieser existirt daher einmal in seinen Begriffsbestandtheilen ohne deren Einheit, als Bewußtsein des endlichen Geistes, entweder von der absoluten Substanz, oder vom absoluten Selbst, und dann als deren Einheit in dem Christenthum, dessen Entwicklung nur darin besteht, daß es die Einheit jener Momente zusammenhält. Ein solches Werden ist veränderungslos, es ist nur der Schein des Werdens, der in der Abstraction und Reflexion des Begriffs liegt.

Wie im Atomismus nichts wird, weil nach ihm jegliches Werden nur eine Ortsveränderung oder eine Veränderung in der Be-

*) Hegel. Phänomenologie S. 513

trachtungsweise der unveränderlichen Bestandtheile sein soll, so kann auch nach der Evolutionstheorie, daß die Veränderung absolut oder der ewige Begriff das Denken seiner Bestandtheile und deren Einheit sei, und nach der Construction des Wirklichen, daß das Werden der Erscheinungswelt die Metamorphose des Begriffes sei, nichts werden.

Wenn das Wirkliche nichts ist als die Exemplification entweder der Begriffsbestandtheile oder deren Einheit und das Werden demnach nichts Anderes sein kann, als das Übergehen dieser Bestandtheile in einander und in ihre Einheit, so fehlen um den Begriff das Werden zu denken, alle Bedingungen. Die Construction des Wirklichen daher, indem sie das Werden der erscheinenden Wirklichkeit auf die Metamorphose des Begriffs zurückführt, bringt den Begriff eines veränderungslosen Werdens hervor. Dieß Werden ist nichts Anderes, als was in der Verbaldefinition dieses Begriffes, daß es das Übergehen des Sein in Nichts und umgekehrt sei, enthalten ist. So wenig durch diese Erklärung der reale Begriff des Werdens gedacht wird, kann die Construction ein anderes als veränderungsloses Werden denken.

2. Die Vielheit.

Die Erscheinungswelt ist eine Vielheit von Erscheinungen desselben Dings. Das Recht ist in der Erscheinung römisches, germanisches u. s. w. Die Vielheit, welche durch die Erscheinung an dem Begriffe Theil haben soll, ist ebensosehr ein Begriff mit dessen Erklärung die Philosophie sich lieber nicht beschäftigt hat. Die „Einzigkeit“ des Begriffes scheint an und für sich jene Vielheit der Erscheinungen nicht zuzulassen, weßhalb die Philosophie nicht selten diese Vielheit, wie die Veränderung der Erscheinungswelt, für Schein erklärte.

Durch die versuchte Construction des Thatsächlichen ist aber in der deutschen Philosophie die Aufmerksamkeit auf diese Vielheit gelenkt worden, und es ist versucht worden, sie aus der Metamorphose des Begriffes zu erklären.

Wenn jeder Begriff als solcher nur einmal vorhanden ist, so

scheint er doch selbst in sich, indem er eine Einheit mehrerer Momente ist, eine Vielheit zu enthalten. Durch diese vermeintliche Vielheit ist die Vielheit der Erscheinungswelt erklärt worden. Die vielen Erscheinungen sind der Begriff selbst, in seine Bestandtheile zerlegt, von denen jeder eine Erscheinung sein soll.

Auf diese Weise ist die erscheinende Wirklichkeit aus der Metamorphose des Begriffes erklärt worden, die Vielheit durch die Bestandtheile desselben, das Werden durch die Entwicklung des Begriffes. Durch eine solche Erklärung wird aber einerseits die Erscheinung ein wesentlicher Schein, indem die Bestandtheile des Begriffes die Vielheit der Erscheinungen erklären sollen, andrerseits involvirt die Erklärung des Werdens der Erscheinung durch die Entwicklung des Begriffes den fortgehenden Widerspruch, daß sich die Erscheinungswelt, so wie sie sich verändert, sich nicht verändert. Weil deßhalb die erscheinende Wirklichkeit sowohl für ein wesenloser, als veränderungsloser Schein gehalten werden muß, ist darnach die Erklärung der erscheinenden Wirklichkeit die, daß sie nicht erscheint.

Wird die Vielheit numerisch genommen, so vermag der Begriff sie nicht zu fassen, denn die Zahl ist nicht für ihn. Da aber nur der Begriff ist, so müssen seine Bestandtheile die Vielheit erklären. Wenn die Natur daher eine Vielheit von Individuen umfaßt, so erklärt die Construction diese vielen Individuen als Exemplificationen der Bestandtheile eines Makrokosmus, von dem das Thier einen, die Pflanze einen andern, und einen dritten Bestandtheil die Erde repräsentirt. Das Thier ist die Exemplification der Bewegung und Empfindung, die Pflanze die der Zeugung, das Metall des Magnetismus (Oken) u. s. w. Die nothwendigen Bestandtheile einer natürlichen Welt sind, exemplificirt, die Vielheit dieser Welt.

Die vielen Staaten werden von der Philosophie der Geschichte als die Exemplificationen der nothwendigen Bestandtheile des Staates begriffen, dessen Einheit in der orientalischen Despotie, dessen Vielheit in der antiken Republik, deren Durchdringung in der christlichen Monarchie zur Erscheinung kommt.

Diese Construction beruht daher auf einer dreimaligen Betrachtung desselben Begriffes, in der der Begriff erstens, um es so zu nennen, Makrokosmus ist, zweitens die erscheinende Vielheit desselben, und drittens Mikrokosmus, die erscheinende Einheit desselben. Der Mikrokosmus des Staats z. B. ist die christliche Monarchie, die griechische Republik und die orientalische Despotie sind die Erscheinungen des Makrokosmus, des allgemeinen Begriffes des Staates. Wenn der Mensch der Mikrokosmus ist, so ist er die erscheinende Einheit, in die die vielen Bestandtheile des Makrokosmus, die exemplificirt die Vielheit der Welt ausmachten, vereinigt sind.

Die Rechtfertigung dieser Construction besteht daher in der Deduction, daß durch diese dreimalige Betrachtung desselben Begriffes eine Verschiedenheit desselben sich ergiebt. Wenn das erkennende Subject denselben Begriff dreimal betrachten muß, um ihn zu verstehen, so ist das im Bedürfniß des Subjects, aus dem nicht auf eine objective „Dreimaligkeit" desselben Begriffes (siehe b. d. Werden) geschlossen werden kann. Es mag wohl manches Subject die Hegel'sche Logik siebenmal durchgegangen sein, um sie zu verstehen, woraus aber nicht nach der Schlußweise desselben gefolgert werden kann, daß diese Logik siebenmal existire.

Da dem Wesen oder dem Begriffe nach der Makrokosmus, dessen Vielheit und erscheinende Einheit, der Mikrokosmus, ein und dasselbe ist, so kann ihre Verschiedenheit nur Phänomen sein, d. h. in der subjectiven Betrachtungsweise liegen. Die Verschiedenheit wird daher an sich negirt und zu einem subjectiven Schein gemacht. Dieß ist die Folge davon, daß die Vielheit durch die Bestandtheile des Begriffes erklärt werden soll. Der Begriff ist überall nur einmal, ihm kommt das Prädicat der „Einzigkeit" zu, daher kann seine Verschiedenheit nur eine mehrmalige Betrachtung sein, wodurch jedoch die zu erklärende Vielheit wegerklärt wird.

Wenn das Erkennen keine andern Mittel hat, die erscheinende Wirklichkeit zu begreifen, als die in der Inhaltserklärung des Begriffes liegen, so kann sie nicht begriffen werden, und der Denker täuscht sich daher, wenn er seinen Begriff derselben für dieselbe

ausgiebt. Dieß hat die Construction immer gethan, die die Schranken ihres Begreifens für die Schranken der Wirklichkeit hält.

In dieser Construction wird der Mikrokosmus für die Identität des abstracten Begriffes und seiner Erscheinung, oder des Makrokosmus und seiner erscheinenden Bestandtheile ausgegeben und gemeint, daß diese Identität die Wahrheit sei, da sie die Idee d. i. die Identität des Begriffes mit der Wirklichkeit sei. Ein solcher Makrokosmus, heiße er nun Mensch, oder Staat, oder Christus, oder Gott (denn der absolute Geist ist selbst nur der vollendete Mikrokosmus) ist ein exemplificirter Begriff, der, statt die Wahrheit zu sein, dieselbe verkehrt. Diese Verkehrung findet sowohl von Seiten des Mikrokosmus wie des Makrokosmus statt.

Der Begriff d. i. naturphilosophisch der Makrokosmus, enthält die Erscheinungen als seine Bestandtheile in sich, er ist als das Allgemeine der Grund dieser Erscheinungen. Er ist aber nicht, daher ist er auch nicht der Grund der Erscheinungen. Dem allgemeinen Begriff soll keine Gegenständlichkeit zukommen, daher wird gesagt, er sei abstract-allgemein. Wenn er aber abstract-allgemein ist, so ist er nicht für sich, sondern ist nur in seinen Erscheinungen. Die Erscheinungen, die vom Makrokosmus hervorgebracht sein sollen, können daher vom Makrokosmus nicht hervorgebracht sein, denn der Makrokosmus als der abstract-allgemeine Begriff kann nicht wirken, da er nicht ist, und wenn er zu sein scheint, in seinen eignen Erscheinungen, so hat er keine Kraft sie hervorzubringen. Diese Erscheinungen des Makrokosmus, die sein Sein ausmachen sollen, sind daher äquivoke Gebilde von Nichts.

Der Makrokosmus oder der abstract-allgemeine Begriff überhaupt ist nur in seinen erscheinenden Bestandtheilen. Dieß Besondere ist die Exemplification allgemeiner Begriffe. Indem der Makrokosmus in diesem Besondern existirt, existirt er im Nichtsein; für sich ist der Makrokosmus nicht, denn und wenn er in den besonderen Erscheinungen sein soll, ist er wie diese im fortwährenden Verschwinden.

In dieser Vorstellung vom Makrokosmus verkehrt sich daher die Welt. Es soll der Grund seiner Erscheinungen sein, da er

aber als solcher nicht ist, ist er auch nicht Grund und es wären daher die Erscheinungen der Grund des Makrokosmus. Der Makrokosmus ist nicht, denn er ist der abstract-allgemeine, er ist nur im Besondern, dieß aber verschwindet, das Sein des Makrokosmus ist daher sein Verschwinden.

Da der Makrokosmus, wie seine exemplicirten Bestandtheile, verschwindet, so scheint der Mikrokosmus als die exemplicirte Einheit der verschwindenden Erscheinungen, der Grund und das Sein des Makrokosmus zu sein. Der Mikrokosmus muß den Makrokosmus und die Exemplication seiner Bestandtheile hervorbringen.

In dieser Betrachtung der erscheinenden Wirklichkeit verkehrt sich die Welt wie in der katholischen Weltanschauung. Die Erde wird der Grund des Universums, die kleine Welt auf der Erde, der Mensch, der Grund der Erde, Christus, der besondere Mikrokosmus der Menschheit, deren Grund. Diese Verkehrung wird nicht rectificirt durch den absoluten Geist, der der Grund oder der Begriff von Christus ist. Denn Gott ist der absolute Mikrokosmus, der daher nur die Verkehrung erhält, indem vom Makrokosmus und dessen erscheinender Vielheit (Natur und Geschichte) dasselbe gesagt werden muß, was von ihm innerhalb eins dieser Gebiete gilt.

Die Vielheit ist, weil sie nur in der Betrachtungsweise liegt, daher nur Phänomen und die drei Betrachtungsweisen verkehren die Weltentwicklung zu einem Anthropologismus, indem der Mensch oder eine besondere Eigenschaft des Menschen Grund und Endzweck der Welt im Allgemeinen sein soll.

Die Vielheit, welche die Construction erklären soll, ist nur ein leerer Sammlungspunkt der Begriffsbestandtheile. Die Vielheit, welche in der Natur und Geschichte ist, liegt darin, daß in ihr das Begriffssystem erscheint. In dieser Erscheinung ist jeder erscheinende Gegenstand in einer Mannigfaltigkeit von Erscheinungen. Diese Mannigfaltigkeit ist das eigentliche Historische an der Erscheinung. Der ewige Begriff des Staats erscheint und wird damit in der Geschichte, so wie er aber in dieser ist, ist er ein griechischer, römischer, deutscher Staat. Ebenso ist es mit allen übrigen

Gegenständen, die in der Geschichte eine Verwirklichung finden, sie haben eine historische Bestimmung durch die Subjecte und durch Raum und Zeit angenommen. Dem Begriffe nach enthält der Organismus mehrere Systeme in sich, diese erscheinen in der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit. Das Athmungsorgan ist in den verschiedenen Thieren verschieden, es hat eine Bestimmung angenommen. Die vielen Individuen in der Natur und Geschichte sind ebenso nicht nur der Ausdruck des Allgemeinen, jene eine Exemplification des Organismus, diese des historischen Subjects, sondern dieß Allgemeine hat eine Bestimmung angenommen.

Die Construction des Wirklichen muß diese Bestimmung erklären können, oder sie ist nicht, was sie sein soll. Die Erklärung aber, die die Construction davon giebt, ist eine Combination und endlose Wiederholung derselben Begriffsbestandtheile, die im Allgemeinen gedacht werden.

Wenn die Construction erklären soll, was das griechische Volk oder der griechische Staat u. s. w. ist, so soll diese Erklärung darin enthalten sein, daß aus dem angenommenen Mikrokosmus der Geschichte bei Hegel dem religiösen Geiste ein Bestandtheil derselben — die Kunstreligion oder was dasselbe ist, die Kunst als Moment für sich, d. h. wie sie noch nicht in ihrem Mikrokosmus ist — darin exemplificirt ist. Diese Bestimmtheit soll alle Prädicate des Griechischen durchdringen und es selbst sein.

Auf dieselbe Weise muß die Naturphilosophie, indem sie die Naturgeschichte construirt, annehmen, daß die mannigfaltige Erscheinung die in ihr ist, nur die endlose Wiederholung und Combination der Bestandtheile eines Organismus sind. Was daher ein „Lurch" (Oken — Amphibium) ist, das kann nur darin liegen, daß der Organismus als Nase- oder Muskelsystem exemplificirt ist.

Das Historische ist daher hiernach nur eine Bestimmtheit, in der auf verschiedene Weise die Begriffsbestandtheile combinirt sind. Irgend ein Bestandtheil des Organismus oder des Geistes vertritt die Stelle des Historischen und die historische Bestimmtheit die die Erscheinungen annehmen, ist nur das Enthaltensein der anderen Begriffsbestandtheile in dem einen. Ein Lurch ist daher ein

Organismus durch das Muskelsystem, ein griechischer Staat und griechisches Volk der Geist durch die Kunst (Plastik) angesehen. Dieser Sammlungspunkt der Begriffsbestandtheile in einem derselben soll die historische Bestimmtheit sein, und deren Mannigfaltigkeit liegt demnach in der endlosen combinirenden Wiederholung der Begriffsbestandtheile.

Wie etwas beschaffen sei, darauf kann von einer Construction nur durch eine Wiederholung des allgemeinen Inhalts geantwortet werden. Wie die griechische Kunst oder die Lunge der Wallfische beschaffen sei, dieß kann von der Construction nicht aus der historischen Bestimmtheit der Griechen oder der naturhistorischen des Wallfisch, sondern nur erkannt werden aus der Combination der allgemeinen Bestandtheile der Geschichte oder des Organismus. Die griechische Kunst ist die Kunst, sofern von ihr die anderen Bestandtheile der Geschichte determinirt sind. Das Griechische ist daher nur der Sammlungsort aller Bestandtheile der Geschichte in einem derselben. In der That kann nicht die Frage sein nach dem, was das Griechische ist, nach einer historischen Beschaffenheit, weil die Antwort darauf nur aus dem allgemeinen Begriffe gegeben werden kann. Die Construction des Historischen ist daher eigentlich die Construction desselben ohne das Historische. Denn die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen ist nicht — wenn sie nur die Combination der allgemeinen Begriffsbestandtheile ist.

Die Construction der Geschichte beseitigt daher ihr Problem, statt es zu lösen. Die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen ist die Erklärung ihres Nichtseins. Denn weder ist eine mehrmalige Betrachtung Desselben ein Vieles, noch bringt eine Combination allgemeiner Begriffsbestandtheile ein Mannigfaltiges hervor.

Wenn in der Erscheinungswelt eine einheitliche und nothwendige Entwicklung ist, so ist diese bedingt durch die besondere Natur desjenigen, das sich entwickelt. Wenn aber diese besondere Natur nicht ist, so ist die Entwicklung eine allgemeine und nothwendige desjenigen, das sich nicht entwickelt, d. h. der Ideen.

Der Construction der Wirklichkeit fehlen daher alle Begriffe, die

nothwendig gedacht werden müssen um das Werden zu denken. Das Werden, das die Metamorphose des Begriffes ist, oder die reale Eigenschaft der an sich unbestimmten Substanz ist der Name für das, was gedacht werden soll. Denn es gibt in der Construction, wie gezeigt werden wird, kein Subject für das Etwas wird, noch Etwas das wird, noch eine Mannigfaltigkeit, die sich im Werden explicirt, noch den Gedanken einer realen Möglichkeit, die durch das Werden wirklich wird. Diese Bedingungen sind einfach negirt durch die Erklärung des Werdens, die der Idealismus gibt.

Die Möglichkeit einer äquivoken Entstehung des Begriffssystemes liegt in dem Gedanken, daß die Weltentwicklung die Metamorphose des Begriffes ist. Die Erklärung der Weltentwicklung involvirt einen unvermeidlichen Widerspruch, und statt ihr Problem zu lösen beseitigt sie es. Daher muß hieraus ein Vorurtheil entstehen gegen die Erklärung einer äquivoken Entstehung des Begriffssystemes, welche Erklärung jedoch an und für sich noch zur Betrachtung kommen muß.

Durch die Einsicht, daß die Weltentwicklung nicht durch die Metamorphose des Begriffes erklärt werden könne, werden wir getrieben eine andere Erklärung aufzustellen und nach den gegebenen Andeutungen geführt, durch eine Sonderung der sich widersprechenden Bestandtheile diese Erklärung dahin auszusprechen. Die Weltentwicklung setzt voraus, daß es eine Welt von Dingen an sich gibt, die auf die gleiche Weise bestimmt Grund und Anfang der Entwicklung sind. Wie das Werden endlich ist, so muß Etwas vor dem Werden sein. Was vor dem Werden ist, ist reale Möglichkeit, ist das Ding als Begriffsgegenstand. Dieß ist die ewige Welt, die keiner Metamorphose, auch die des Begriffes nicht unterworfen sein kann. Die Weltentwicklung ist eine Entwicklung für das Bewußtsein in Raum und Zeit. Die phänomenenartige Vielheit und das Werden kann daher, wie es sich gezeigt hat, kein reales Prädicat des Begriffes sein, sondern muß ein ideales des Denkens oder der Erscheinung sein. Durch diese Sonderung wird es möglich die sich gleiche Welt der Dinge an

sich und das Werden der Dinge für das Bewußtsein zu denken. Hiernach muß es daher möglich sein denselben Begriff des Dinges, oder das begriffene Ding als an und für sich seiend und deßhalb als für das Bewußtsein werdend zu denken. Diese Entwicklung kann eine veränderungsvolle und mannigfaltige Erscheinungswelt sein, während die Metamorphose des Begriffes veränderungslos und ohne Vielheit ist.

2. Das denkende Subject erklärt durch die äquivoke Entstehung.

Wie in der körperlichen Welt die generatio aequivoca die ursprüngliche Entstehung von Organismen enthalten soll, so muß sie auch auf dem geistigen Gebiete die ursprüngliche Entstehung des denkenden Subjects erklären. Zur Vorstellungsmasse kommt das denkende Subject hinzu, wie zur rohen (unorganischen) Materie der Organismus. Dieser ist aus Unorganischem entstanden, ebenso das denkende Subject ursprünglich ohne Ich, entweder aus dem sogenannten unbewußten Denken, oder aus der Vorstellungsmasse.

Jenes subject-objectlose Denken, die reine Thätigkeit, die im Anfange war, als er noch nicht Anfang war, ist das unbewußte Denken oder die Vorstellungsmasse, in die jenes unmittelbar umschlägt. Dieses Denken ist der verzweiflungsvolle Gedanke, in den sich das idealische Denken stürzt um vor Allem zu sein. Daß ein solches Denken reines Übergehen aller Vorstellungen, Gedanken in einander sei, ist die Behauptung des Idealismus, der das ganze Begriffssystem und mit ihm das denkende Subject aus einer Einheit ableiten will. Selbst dem Skeptiker soll es gewiß sein, daß vor dem Flusse der Dinge oder was hier dasselbe heißt, der Vorstellungen nichts oder daß dieses Fließen das Nichts selbst sei.

In der idealistischen Philosophie scheint das denkende Subject zu seinem vollem Rechte gekommen zu sein. Denn erst dieses gibt der Substanz ihre Wahrheit, und ohne das Bewußtsein ist die Wahrheit nicht sie selbst. Diese Ansicht gewinnt ihre Wahr-

heit durch die Erklärung des denkenden Subjects aus einer äquivoken Entstehung.

Das „Ich denke ich bin", oder „Ich bin, ich setze mich selber", scheint ein Begriff zu sein, dessen Evidenz Jedem unmittelbar einleuchtet, der aber nichts weniger als durch sich klar und deutlich ist. Das Ich ist „vor allem Setzen im Ich" gesetzt, es ist nur insofern, es sich setzt und setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Sein*). „Das Ich schaut sich an als sich schaffend". Dieser Begriff scheint daher jegliche Erklärung zurückzuweisen, denn entweder geht diese in's Unbestimmte oder im Cirkel. Das „Ich" kann nur durch das „Sich" erklärt werden.

Wenn das Ich daher ein Begriff ist, von dem Spinoza sagen würde, daß er nur aus sich erkannt werden kann und causa sui ist, scheint er nur eine Erklärung vom Ich zu geben, die in seiner äquivoken Entstehung liegt. Wie durch Nichts, freiwillig, aus einem Nichts Pflanze und Thiere hervorgegangen sind, so ist auch vor dem Ich nichts, das nicht durch das Ich wäre. Was das Ich ist, ist es durch sich. Das Ich kann sowenig gegeben werden, wie ihm etwas gegeben werden kann. Sollte es dennoch erklärt werden, so scheint nur eine äquivoke Entstehung desselben diese Erklärung enthalten zu können.

In einer äquivoken Entstehung gibt es keine reale Möglichkeit (Keim) der Entwicklung, sondern das Wirkliche ist ohne weiteres Keim der Entwicklung einer anderen Wirklichkeit. Die Wirklichkeit daher, die vor dem Ich ist, ist nicht der Keim des Ich, wie die Eichel der der Eiche, das Ei der der Hühner, sondern sie ist bloße Möglichkeit d. i. eine Wirklichkeit eines Andern als das Ich. Als diese Wirklichkeit ist sie die Natur oder Vorstellungsmasse.

Durch nichts als durch das Ich ensteht aus der Natur das Ich oder denkende Subject. Es ist daher hier ein Zusammenhang zwischen dem Grunde, woraus das Ich entsteht und dem be-

*) Fichte, Grundlage d. gesammten W. L. S. 9, 11, 12. Nachgelassenen Werke B. II. W. L. S. 424.

gründeten Ich, wie in dem Satz „das Licht bescheint das gesalzene Meer, und es lebt". Ein bloßes „Und" verbindet beide Theile mit einander. Es hat den Schein, als ob aus der Natur und durch sie das Ich hervorgebracht würde, dieß ist aber an und für sich nicht möglich, denn das Ich ist nur das Sich-selbst-Setzende. Daher erscheint vielmehr der Geist als die Wahrheit der Natur und diese als von ihm gesetzt.

Der Idealismus unterscheidet sich in dieser Erklärungsweise nicht viel. Fichte bestimmte ausdrücklich „der Uebergang (vom factischen Sein zum sich schaffenden) ist ein absolutes Losreißen". Das reine Subject-Object bringt nach Schelling das Subject-Object des Bewußtseins, die Natur den Geist hervor. Es ist nur ein Schein, daß die Natur auch sei, wenn sie nicht vorgestellt wird. „Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit und damit deren absolut Erstes er ist" sagt Hegel *). Darnach ist das Ich ein Schein-Product der Natur, es ist in Wahrheit nur „als sich schaffend".

Fichte hat, indem er den Widerspruch, der hierin liegt, bemerkt **), erklärt das „factische Ich ist lediglich ein Product der Anschauung und Anschaubarkeit des absoluten Schaffens". „Das ganze factische Ich ist nur Product der Anschauung und Anschaubarkeit des absoluten Werdens." Dieses Ich ist ein bloß formales Product des absoluten Lebens; was es ist, ist es durch dasselbe, es hat daher kein Sein an sich, sondern ist nur Phänomen. Von diesem „absoluten Leben sich losreißend ist es aber das freie oder sittliche Ich, das was es ist nur durch sich ist, und „schlechthin sein eignes Sein" setzt.

Hiermit würde für unsere Aufgabe eine andere Frage sich ergeben. Der Idealismus hat frühzeitig das Ich mit dem freien Ich, den Geist mit dem freien Geist identificirt, weil er meinte, nur diesen denken zu können, und nur Fichte hat, wie es scheint, später

*) Encyklopädie §. 381.

**) Nachgelassene Werke B. III. über Schellings Philosophie S. 368 u. f. B. II. S. 425.

die Einsicht erlangt, daß das Ich ein gedoppeltes sein müsse, ein Naturproduct des absoluten Lebens, das Iche formend ein Bild von sich erreicht, und ein freies Product, das sittliche Ich *); das sich selbst seine Realität gibt. „Die, so den Willen nicht in sich erzeugt haben, dauern nicht fort. Sie sind bloße Erscheinungen dieser ersten Welt, nach den Gesetzen derselben und vergehen mit dieser Welt **)". Hiernach also komme ein zweifaches Ich zur Erklärung, das physische und das ethische; für uns aber in der That nur jenes, denn es handelt sich ursprünglich darum, wie das erkennende Subject zur Vorstellungsmasse hinzu komme, oder diese jenes erklärt.

Wenn der Idealismus nur darin sich gleich ist, daß er dieß Subject durch generatio aequivoca aus der Natur entstehen läßt, so veranlaßt er durch seine Erklärungsweise die Negation des zu erklärenden Gegenstandes. Das denkende Subject ist das Subject, welches denkt. Das denkende Subject, welches der Idealismus der Natur durch generatio aequivoca erklärt, ist das Subject, welches nicht denkt, sondern für welches und in welchem ein anderes als es denkt. Durch die Erklärung des Ich aus einer äquivoken Erzeugung wird das denkende Subject zu einem nicht denkenden Subject.

Es ist viel die Rede davon gewesen, daß die idealistische Philosophie (und man hat in letzter Zeit die Hegel'sche als eine solche angeführt), die an die Stelle des Objectiven das Subjective gesetzt habe. Darin hat man auch vollkommen Recht, daß die idealistische Philosophie das Denken an die Stelle aller Realität gesetzt hat, aber sie hat umgekehrt ein Nicht-Subject an die Stelle des Subjects gesetzt. Denn das Denken, welches ohne Subject denkt, denkt nicht. Das Denken aber, das durch generatio aequivoca das denkende Subject producirt, denkt sowenig wie dieses Subject. Der Name des Subjects spielt eine große Rolle in der idealistischen Philosophie, der Begriff des denkenden Subjects aber

*) Thatsachen des Bewußtseins S. 145. 183.
**) a. a. O. S. 198.

ist verwischt sowohl durch die Erklärung desselben aus der Natur nach der äquivoken Entstehungsweise, als durch die Identificirung des Geistes mit dem freien Geiste (physischer und logischer Idealismus.)

Wie kann das allgemeine Leben sich seiner bewußt werden? fragt Fichte, und antwortet: in der individuellen Form wird das allgemeine Leben sich seiner bewußt *). Das Problem der Naturphilosophie war zu erklären: wie zur Natur der Geist, zum reinen Subject-Object das Bewußtsein hinzukomme **)? Und Hegel erklärt, daß durch den Gattungsproceß die Wahrheit der Natur und damit deren absolut Erstes — der Geist — entstehe. Dieser Geist aber ist unmittelbar „die allgemeine Seele", die nicht als Weltseele, sondern „nur als Einzelheit" ihre wirkliche Wahrheit hat ***). Darnach hat der Idealismus sich dieselbe Aufgabe gestellt und im Allgemeinen die gleiche Lösung derselben gegeben, daß, um bei Fichtes Worten zu bleiben, nur in der individuellen Form das allgemeine Leben, die Natur, die Weltseele zu ihrem Bewußtsein gelange.

Es handelt sich hier nicht sosehr um diese Lösung, sondern um die Auffassung und Bestimmung des Problemes. Denn wenn dieses richtig gestellt ist, wird sich die richtige Antwort ergeben, wenn aber das Problem verkehrt gestellt ist, muß eine Antwort erfolgen, die im Allgemeinen wohl zu dieser Fassung des Problemes paßt, in der That aber keine Lösung desselben ist.

Was man sich dabei denken solle: das allgemeine Leben wird sich seiner in der individuellen Form bewußt, durch den Gattungsproceß gewinnt der Geist, unmittelbar die „allgemeine Seele", „als Einzelheit" wirkliche Wahrheit d. h. Bewußtsein; ist so leicht nicht zu sagen, man mögte es denn aus der Polemik des Herbart'schen Realismus erfahren, die nur deßhalb angewandt ist, weil der Idealismus das, wogegen jene Polemik gerichtet ist, gar

*) a. a. O. S. 97. u. a.

**) Schellings Zeitschrift für spekulative Physik B. II. Hft. 1. S. 120.

***) a. a. O. §. 391.

nicht besaß. Die Herbart'sche Polemik wider den Begriff des Ichs geht gegen ein Ich, das ins Unendliche sich verliert oder was dasselbe ist, im Wechsel kreiset, weil dieß nie in individueller Form sich bewußt werdendes Ich ist. So wenig dieser Realismus ein andres als selbst idealistisches Erkennen factisch enthält, vermag es anders als gegen sich selbst zu operiren. Dieser Realismus besitzt nur die Einsicht in den Mangel des idealistischen Erkennens, nicht aber die positive Erkenntniß vom Sein.

Das Ich wird durch die Reflexibilität erklärt, es stellt sich vor, es setzt sich; es als Sich ist durch Sich erklärt. Was es als Object ist, soll aus dem Subject erklärt werden, denn es ist als Object Subject und umgekehrt. In diesem Begriffe des Ichs, als Identität von Subject und Object, erzeugen sich zweierlei Probleme, oder eins, das einen doppelten Ausdruck hat. „Wenn einer etwas weiß, so weiß er auch, daß er es weiß und er weiß wiederum sein Wissen des Wissens, und so fort in's Unendliche" (Spinoza). Das Sich denkende, vorstellende u. s. w. Ich muß sich als Sich denkend u. s. w. denken in's Unendliche. Dieß ist der neue Ausdruck des Problemes, daß in der Begriffserklärung des Ichs ein unendlicher Progreß liegt.

In dem Begriffe des Ich soll die Reflexibilität erklärt werden, nach dem Idealismus das Object durch das Subject, denn dieses ist jenes selbst, das Gewußte, Wahrgenommene u. s. w. durch das Wissen, Wahrnehmen, das Gesetzte durch das Setzen. Das, was in dem Ich Product ist, ist sein Product und daher durch es zu erklären. Das Gedachte wird daher durch das Denken erklärt. Nun aber ist laut des Begriffes der Reflexibilität das Subject selbst das Object, das Setzen selbst das Gesetzte, der Gegenstand des Gedankens selbst der Gedanke; daher die Erklärung ein Zirkel, oder eine s. g. leere Identität. Ein Anderes im Ich ist ein Ich und als solches durch das Ich zu erklären, es ist immer „Sich" und das eine daher die Erklärung des anderen. Das Ich = Setzen ist das Ich = Gesetztes und dieß = Setzen. Dieß ist der andere Ausdruck des Problemes, der sich unmittelbar in jenen übersetzt, sobald das Problem erkannt wird. Denn der

unendliche Progreß ist nichts Anderes, als das Streben aus dem Zirkel heraus zu kommen.

Der Idealismus erklärt das Ich im Zirkel und löst diesen durch den Progreß. Der absolute Idealismus der Fichteaner — „denn Fichten gehört die Erfindung *)" — ist nichts Anderes, als die ewige Wiederholung dieses Zirkels und seiner vermeintlichen Lösung durch den unendlichen Progreß. Die Identität des Objects mit dem Subject und die endlose Erklärung des Andern im Ich durch das Ich, des Gegenstands des Gedanken durch den Gedanken des Gegenstandes, ist das Streben, das der absolute Idealismus realisirt zu haben vorgibt. Er entwickelt ohne Ermüden, daß das Bewußtsein Selbstbewußtsein und dieses jenes wird, das Nicht-Ich Ich und das Ich Nicht-Ich. Der Idealismus kommt dadurch dahinter, was das Seiende ist, daß er es zum Object des Bewußtseins, dieß aber zum Bewußtsein des Objects macht und dieß Bewußtsein = Seiendes setzt. Anfänglich scheints auch dem Idealismus, als gäbe es ein Seiendes; so wie er es aber bemerkt, ist es ihm schon im Bewußtsein als dessen Object und dieses Object kann daher nichts Anderes sein als das Subject, der Gegenstand des Gedankens nichts als die Form des Gedankens und dieß ist endlich das Seiende selbst. Dieß ist der Verwandlungsproceß des Idealismus.

Wir behaupten, es gibt nur im Idealismus jenen Zirkel und unendlichen Proceß, dieser ist im Begriff des denkenden Subjects nicht enthalten. Es muß daher im Idealismus dieser Begriff nicht vorhanden sein, sondern an seiner Stelle sich ein anderer finden, nämlich die Theorie der äquivoken Entstehung des Ichs, daß es in individueller Form, oder durch den Gattungsproceß sich seiner bewußt werde. Ein solches Ich ist kein denkendes Subject, denn es ist ohne Reflexibilität. Es sind hier zwei Begriffe vorhanden, worauf alles ankommt, der Begriff des Seienden und der Reflexibilität. Denn das denkende Subject ist Etwas

*) Herbart, allgemeine Metaphysik Thl. I. S. 158.

und dieß Etwas soll mit dem Prädicate „Reflexibilität" verbunden sein. Daher wird es darauf ankommen, daß man erkannt habe, was ein Seiendes und die Reflexibilität ist. Weder der eine noch der andere Begriff kann aber im Idealismus bestimmt werden, denn es gibt im Idealismus kein Seiendes und keine Reflexibilität.

Der Idealismus identificirt den Begriff der Reflexibilität mit dem des Selbstbewußtseins, als ob das Bewußtsein von einem Andern kein Bewußtsein wäre. Er stellt daher die Anschauung, die Wahrnehmung, „das Bewußtsein" (von einem Andern) dar, als ein Bewußtsein, worin das Ich das Bewußtseiende sei. Das „Bewußtsein" verliert sich in sein Product, die Thätigkeit geht in ihr Product über, es ist daher nicht „Reflexibilität", denn es verliert sich ja eben in seinem Product. Dieß Bewußtsein soll das Bewußtsein von der Realität sein, in der That das einzige Bewußtsein, im Idealismus aber die existirende Täuschung. Denn so wie der Idealismus dahinter kommt, daß es ein Selbstbewußtsein = Reflexibilität gibt, erklärt er, jenes „Bewußtsein" sei eigentlich kein Bewußtsein, es stelle sich nur so für uns dar, als ob die Anschauung Etwas anschaue, die Wahrnehmung Etwas wahrnehme. Denn dieß sei nicht möglich, da sowohl „Etwas", ein Gegenstand, ein Ding, nicht wahrgenommen werden könne, als auch (nota bene nach der Erklärung des Idealismus) im „Bewußtsein" die Thätigkeit in ihr Product sich verliere. Nun aber ist „Reflexibilität" Selbstbewußtsein, das alleinige Object kann daher nur jene Thätigkeit, die sich in ihr Product verlor, sein und das alleinige Bewußtsein, das von dieser Thätigkeit, d. i. das Selbstbewußtsein. Dieses entdeckt damit, daß der Gegenstand die Formen seines Setzens sind.

Der Idealismus, jeder Idealismus, hat eine sonderbare Vorstellung von der Wahrnehmung, der sinnlichen Anschauung. In ihr tritt nach seiner Meinung das Problem, womit er sich allein beschäftigt, zuerst hervor. Es ist eine Außenwelt da, wenigstens das „Vorurtheil", daß es Dinge gibt und eine Anschauung davon. Diese äußere Wahrnehmung ist dem Idealismus räthselhaft, denn er macht ein Räthsel daraus. Sage mir, was ist das, daß erstens

ein Bewußtsein ist von Etwas und zweitens kein Bewußtsein von Etwas? Die Lösung dieses Räthsels liegt in dem Worte „Täuschung".

Der Idealismus kämpft mit dem Bewußtsein einer Außenwelt d. h. der realistischen Ansicht von der Natur. Dieß Bewußtsein hält dafür, daß es eine Realität gebe, von der es wisse. Das Seiende und es selbst sind in Verknüpfung mit einander, ohne daß jenes nur für es und dieses das allein Seiende ist. Diese, wie der Idealismus es nennt, gemeine Ansicht von der Welt ist nach ihm nur ein Standpunkt seines Bewußtseins, denn er will die Einsicht gewonnen haben, daß in diesem Bewußtsein sich die Thätigkeit in ihr Product verliert und es deßhalb dieses für real halte; es sei aber selber nichts Anderes als das sich beschränkende Bewußtsein.

Dieser Kampf und Sieg des Idealismus über die gemeine Ansicht ist nicht ohne Nachtheil für ihn. Denn was in der gemeinen Ansicht unvertilglich ist und jeglichem Erkennen erst seinen Begriff gibt, verliert der Idealismus durch seinen Sieg, den Begriff des Seienden d. i. desjenigen, das unabhängig vom Bewußtsein an und für sich bestimmt ist. Er meint die Einsicht gewonnen zu haben, daß dieß eine Täuschung dieser Stufe des Bewußtseins sei und daß daher nach seiner Erklärung das Seiende nur Product des Bewußtseins und dieß die Identität desselben sei.

Der Idealismus gewinnt seinen Streit mit dem Realismus durch den Begriff des Selbstbewußtseins = Reflexibilität, hat aber hierbei den Nachtheil, daß er den Begriff des Seienden verliert. Denn auch das Selbstbewußtsein, das die Thätigkeit von ihrem Product sondert und daher einsieht, daß beide dasselbe sind, ist kein Bewußtsein von Etwas, sondern ein Bewußtsein von sich = Thätigkeit ohne Ding.

Die Identität von Subject und Object im Selbstbewußtsein ist daher nach dem Idealismus eine Identität von Thätigkeit mit deren Product, des Setzens mit dem Gesetzten, des Denkens mit dem Gedanken. Daher tritt an die Stelle der Uebereinstimmung des Wissens mit dem Gewußten, des Gedankens mit dem Seienden, des Begriffs mit seinem Gegenstande, die Identität des Denkens mit dem Gedanken d. i. die Gewißheit des Wissens ist die Wahr-

Gegenständen, die in der Geschichte eine Verwirklichung finden, sie haben eine historische Bestimmung durch die Subjecte und durch Raum und Zeit angenommen. Dem Begriffe nach enthält der Organismus mehrere Systeme in sich, diese erscheinen in der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit. Das Athmungsorgan ist in den verschiedenen Thieren verschieden, es hat eine Bestimmung angenommen. Die vielen Individuen in der Natur und Geschichte sind ebenso nicht nur der Ausdruck des Allgemeinen, jene eine Exemplification des Organismus, diese des historischen Subjects, sondern dieß Allgemeine hat eine Bestimmung angenommen.

Die Construction des Wirklichen muß diese Bestimmung erklären können, oder sie ist nicht, was sie sein soll. Die Erklärung aber, die die Construction davon giebt, ist eine Combination und endlose Wiederholung derselben Begriffsbestandtheile, die im Allgemeinen gedacht werden.

Wenn die Construction erklären soll, was das griechische Volk oder der griechische Staat u. s. w. ist, so soll diese Erklärung darin enthalten sein, daß aus dem angenommenen Mikrokosmus der Geschichte bei Hegel dem religiösen Geiste ein Bestandtheil derselben — die Kunstreligion oder was dasselbe ist, die Kunst als Moment für sich, d. h. wie sie noch nicht in ihrem Mikrokosmus ist — darin exemplificirt ist. Diese Bestimmtheit soll alle Prädicate des Griechischen durchdringen und es selbst sein.

Auf dieselbe Weise muß die Naturphilosophie, indem sie die Naturgeschichte construirt, annehmen, daß die mannigfaltige Erscheinung die in ihr ist, nur die endlose Wiederholung und Combination der Bestandtheile eines Organismus sind. Was daher ein „Lurch" (Oken — Amphibium) ist, das kann nur darin liegen, daß der Organismus als Nase- oder Muskelsystem exemplificirt ist.

Das Historische ist daher hiernach nur eine Bestimmtheit, in der auf verschiedene Weise die Begriffsbestandtheile combinirt sind. Irgend ein Bestandtheil des Organismus oder des Geistes vertritt die Stelle des Historischen und die historische Bestimmtheit die die Erscheinungen annehmen, ist nur das Enthaltensein der anderen Begriffsbestandtheile in dem einen. Ein Lurch ist daher ein

Organismus durch das Muskelsystem, ein griechischer Staat und griechisches Volk der Geist durch die Kunst (Plastik) angesehen. Dieser Sammlungspunkt der Begriffsbestandtheile in einem derselben soll die historische Bestimmtheit sein, und deren Mannigfaltigkeit liegt demnach in der endlosen combinirenden Wiederholung der Begriffsbestandtheile.

Wie etwas beschaffen sei, darauf kann von einer Construction nur durch eine Wiederholung des allgemeinen Inhalts geantwortet werden. Wie die griechische Kunst oder die Lunge der Wallfische beschaffen sei, dieß kann von der Construction nicht aus der historischen Bestimmtheit der Griechen oder der naturhistorischen des Wallfisch, sondern nur erkannt werden aus der Combination der allgemeinen Bestandtheile der Geschichte oder des Organismus. Die griechische Kunst ist die Kunst, sofern von ihr die anderen Bestandtheile der Geschichte determinirt sind. Das Griechische ist daher nur der Sammlungsort aller Bestandtheile der Geschichte in einem derselben. In der That kann nicht die Frage sein nach dem, was das Griechische ist, nach einer historischen Beschaffenheit, weil die Antwort darauf nur aus dem allgemeinen Begriffe gegeben werden kann. Die Construction des Historischen ist daher eigentlich die Construction desselben ohne das Historische. Denn die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen ist nicht — wenn sie nur die Combination der allgemeinen Begriffsbestandtheile ist.

Die Construction der Geschichte beseitigt daher ihr Problem, statt es zu lösen. Die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen ist die Erklärung ihres Nichtseins. Denn weder ist eine mehrmalige Betrachtung Desselben ein Vieles, noch bringt eine Combination allgemeiner Begriffsbestandtheile ein Mannigfaltiges hervor.

Wenn in der Erscheinungswelt eine einheitliche und nothwendige Entwicklung ist, so ist diese bedingt durch die besondere Natur desjenigen, das sich entwickelt. Wenn aber diese besondere Natur nicht ist, so ist die Entwicklung eine allgemeine und nothwendige desjenigen, das sich nicht entwickelt, d. h. der Ideen.

Der Construction der Wirklichkeit fehlen daher alle Begriffe, die

nothwendig gedacht werden müssen um das Werden zu denken. Das Werden, das die Metamorphose des Begriffes ist, oder die reale Eigenschaft der an sich unbestimmten Substanz ist der Name für das, was gedacht werden soll. Denn es gibt in der Construction, wie gezeigt werden wird, kein Subject für das Etwas wird, noch Etwas das wird, noch eine Mannigfaltigkeit, die sich im Werden explicirt, noch den Gedanken einer realen Möglichkeit, die durch das Werden wirklich wird. Diese Bedingungen sind einfach negirt durch die Erklärung des Werdens, die der Idealismus gibt.

Die Möglichkeit einer äquivoken Entstehung des Begriffssystemes liegt in dem Gedanken, daß die Weltentwicklung die Metamorphose des Begriffes ist. Die Erklärung der Weltentwicklung involvirt einen unvermeidlichen Widerspruch, und statt ihr Problem zu lösen beseitigt sie es. Daher muß hieraus ein Vorurtheil entstehen gegen die Erklärung einer äquivoken Entstehung des Begriffssystemes, welche Erklärung jedoch an und für sich noch zur Betrachtung kommen muß.

Durch die Einsicht, daß die Weltentwicklung nicht durch die Metamorphose des Begriffes erklärt werden könne, werden wir getrieben eine andere Erklärung aufzustellen und nach den gegebenen Andeutungen geführt, durch eine Sonderung der sich widersprechenden Bestandtheile diese Erklärung dahin auszusprechen. Die Weltentwicklung setzt voraus, daß es eine Welt von Dingen an sich gibt, die auf die gleiche Weise bestimmt Grund und Anfang der Entwicklung sind. Wie das Werden endlich ist, so muß Etwas vor dem Werden sein. Was vor dem Werden ist, ist reale Möglichkeit, ist das Ding als Begriffsgegenstand. Dieß ist die ewige Welt, die keiner Metamorphose, auch die des Begriffes nicht unterworfen sein kann. Die Weltentwicklung ist eine Entwicklung für das Bewußtsein in Raum und Zeit. Die phänomenenartige Vielheit und das Werden kann daher, wie es sich gezeigt hat, kein reales Prädicat des Begriffes sein, sondern muß ein ideales des Denkens oder der Erscheinung sein. Durch diese Sonderung wird es möglich die sich gleiche Welt der Dinge an

sich und das Werden der Dinge für das Bewußtsein zu denken. Hiernach muß es daher möglich sein denselben Begriff des Dinges, oder das begriffene Ding als an und für sich seiend und deßhalb als für das Bewußtsein werdend zu denken. Diese Entwicklung kann eine veränderungsvolle und mannigfaltige Erscheinungswelt sein, während die Metamorphose des Begriffes veränderungslos und ohne Vielheit ist.

2. Das denkende Subject erklärt durch die äquivoke Entstehung.

Wie in der körperlichen Welt die generatio aequivoca die ursprüngliche Entstehung von Organismen enthalten soll, so muß sie auch auf dem geistigen Gebiete die ursprüngliche Entstehung des denkenden Subjects erklären. Zur Vorstellungsmasse kommt das denkende Subject hinzu, wie zur rohen (unorganischen) Materie der Organismus. Dieser ist aus Unorganischem entstanden, ebenso das denkende Subject ursprünglich ohne Ich, entweder aus dem sogenannten unbewußten Denken, oder aus der Vorstellungsmasse.

Jenes subject-objectlose Denken, die reine Thätigkeit, die im Anfange war, als er noch nicht Anfang war, ist das unbewußte Denken oder die Vorstellungsmasse, in die jenes unmittelbar umschlägt. Dieses Denken ist der verzweiflungsvolle Gedanke, in den sich das idealische Denken stürzt um vor Allem zu sein. Daß ein solches Denken reines Übergehen aller Vorstellungen, Gedanken in einander sei, ist die Behauptung des Idealismus, der das ganze Begriffssystem und mit ihm das denkende Subject aus einer Einheit ableiten will. Selbst dem Skeptiker soll es gewiß sein, daß vor dem Flusse der Dinge oder was hier dasselbe heißt, der Vorstellungen nichts oder daß dieses Fließen das Nichts selbst sei.

In der idealistischen Philosophie scheint das denkende Subject zu seinem vollem Rechte gekommen zu sein. Denn erst dieses gibt der Substanz ihre Wahrheit, und ohne das Bewußtsein ist die Wahrheit nicht sie selbst. Diese Ansicht gewinnt ihre Wahr-

heit durch die Erklärung des denkenden Subjects aus einer äquivoken Entstehung.

Das „Ich denke ich bin", oder „Ich bin, ich setze mich selber", scheint ein Begriff zu sein, dessen Evidenz Jedem unmittelbar einleuchtet, der aber nichts weniger als durch sich klar und deutlich ist. Das Ich ist „vor allem Setzen im Ich" gesetzt, es ist nur insofern, es sich setzt und setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Sein *). „Das Ich schaut sich an als sich schaffend". Dieser Begriff scheint daher jegliche Erklärung zurückzuweisen, denn entweder geht diese in's Unbestimmte oder im Cirkel. Das „Ich" kann nur durch das „Sich" erklärt werden.

Wenn das Ich daher ein Begriff ist, von dem Spinoza sagen würde, daß er nur aus sich erkannt werden kann und causa sui ist, scheint er nur eine Erklärung vom Ich zu geben, die in seiner äquivoken Entstehung liegt. Wie durch Nichts, freiwillig, aus einem Nichts Pflanze und Thiere hervorgegangen sind, so ist auch vor dem Ich nichts, das nicht durch das Ich wäre. Was das Ich ist, ist es durch sich. Das Ich kann sowenig gegeben werden, wie ihm etwas gegeben werden kann. Sollte es dennoch erklärt werden, so scheint nur eine äquivoke Entstehung desselben diese Erklärung enthalten zu können.

In einer äquivoken Entstehung gibt es keine reale Möglichkeit (Keim) der Entwicklung, sondern das Wirkliche ist ohne weiteres Keim der Entwicklung einer anderen Wirklichkeit. Die Wirklichkeit daher, die vor dem Ich ist, ist nicht der Keim des Ich, wie die Eichel der der Eiche, das Ei der der Hühner, sondern sie ist bloße Möglichkeit d. i. eine Wirklichkeit eines Andern als das Ich. Als diese Wirklichkeit ist sie die Natur oder Vorstellungsmasse.

Durch nichts als durch das Ich ensteht aus der Natur das Ich oder denkende Subject. Es ist daher hier ein Zusammenhang zwischen dem Grunde, woraus das Ich entsteht und dem be-

*) Fichte, Grundlage d. gesammten W. L. S. 9, 11, 12. Nachgelassenen Werke B. II. W. L. S. 424.

gründeten Ich, wie in dem Satz „das Licht bescheint das gesalzene Meer, und es lebt“. Ein bloßes „Und“ verbindet beide Theile mit einander. Es hat den Schein, als ob aus der Natur und durch sie das Ich hervorgebracht würde, dieß ist aber an und für sich nicht möglich, denn das Ich ist nur das Sich-selbst-Setzende. Daher erscheint vielmehr der Geist als die Wahrheit der Natur und diese als von ihm gesetzt.

Der Idealismus unterscheidet sich in dieser Erklärungsweise nicht viel. Fichte bestimmte ausdrücklich „der Uebergang (vom factischen Sein zum sich schaffenden) ist ein absolutes Losreißen“. Das reine Subject-Object bringt nach Schelling das Subject-Object des Bewußtseins, die Natur den Geist hervor. Es ist nur ein Schein, daß die Natur auch sei, wenn sie nicht vorgestellt wird. „Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit und damit deren absolut Erstes er ist“ sagt Hegel *). Darnach ist das Ich ein Schein-Product der Natur, es ist in Wahrheit nur „als sich schaffend“.

Fichte hat, indem er den Widerspruch, der hierin liegt, bemerkt **), erklärt das „factische Ich ist lediglich ein Product der Anschauung und Anschaubarkeit des absoluten Schaffens“. „Das ganze factische Ich ist nur Product der Anschauung und Anschaubarkeit des absoluten Werdens.“ Dieses Ich ist ein bloß formales Product des absoluten Lebens; was es ist, ist es durch dasselbe, es hat daher kein Sein an sich, sondern ist nur Phänomen. Von diesem „absoluten Leben sich losreißend ist es aber das freie oder sittliche Ich, das was es ist nur durch sich ist, und „schlechthin sein eignes Sein“ setzt.

Hiermit würde für unsere Aufgabe eine andere Frage sich ergeben. Der Idealismus hat frühzeitig das Ich mit dem freien Ich, den Geist mit dem freien Geist identificirt, weil er meinte, nur diesen denken zu können, und nur Fichte hat, wie es scheint, später

---

*) Encyklopädie §. 381.

**) Nachgelassene Werke B. III. über Schellings Philosophie S. 368 u. f. B. II. S. 425.

die Einsicht erlangt, daß das Ich ein gedoppeltes sein müsse, ein Naturproduct des absoluten Lebens, das Iche formend ein Bild von sich erreicht, und ein freies Product, das sittliche Ich *); das sich selbst seine Realität gibt. „Die, so den Willen nicht in sich erzeugt haben, dauern nicht fort. Sie sind bloße Erscheinungen dieser ersten Welt, nach den Gesetzen derselben und vergehen mit dieser Welt **)". Hiernach also komme ein zweifaches Ich zur Erklärung, das physische und das ethische; für uns aber in der That nur jenes, denn es handelt sich ursprünglich darum, wie das erkennende Subject zur Vorstellungsmasse hinzu komme, oder diese jenes erklärt.

Wenn der Idealismus nur darin sich gleich ist, daß er dieß Subject durch generatio aequivoca aus der Natur entstehen läßt, so veranlaßt er durch seine Erklärungsweise die Negation des zu erklärenden Gegenstandes. Das denkende Subject ist das Subject, welches denkt. Das denkende Subject, welches der Idealismus der Natur durch generatio aequivoca erklärt, ist das Subject, welches nicht denkt, sondern für welches und in welchem ein anderes als es denkt. Durch die Erklärung des Ich aus einer äquivoken Erzeugung wird das denkende Subject zu einem nicht denkenden Subject.

Es ist viel die Rede davon gewesen, daß die idealistische Philosophie (und man hat in letzter Zeit die Hegel'sche als eine solche angeführt), die an die Stelle des Objectiven das Subjective gesetzt habe. Darin hat man auch vollkommen Recht, daß die idealistische Philosophie das Denken an die Stelle aller Realität gesetzt hat, aber sie hat umgekehrt ein Nicht-Subject an die Stelle des Subjects gesetzt. Denn das Denken, welches ohne Subject denkt, denkt nicht. Das Denken aber, das durch generatio aequivoca das denkende Subject producirt, denkt sowenig wie dieses Subject. Der Name des Subjects spielt eine große Rolle in der idealistischen Philosophie, der Begriff des denkenden Subjects aber

*) Thatsachen des Bewußtseins S. 143. 183.
**) a. a. O. S. 198.

ist verwischt sowohl durch die Erklärung desselben aus der Natur nach der äquivoken Entstehungsweise, als durch die Identificirung des Geistes mit dem freien Geiste (physischer und logischer Idealismus.)

Wie kann das allgemeine Leben sich seiner bewußt werden? fragt Fichte, und antwortet: in der individuellen Form wird das allgemeine Leben sich seiner bewußt *). Das Problem der Naturphilosophie war zu erklären: wie zur Natur der Geist, zum reinen Subject-Object das Bewußtsein hinzukomme **)? Und Hegel erklärt, daß durch den Gattungsproceß die Wahrheit der Natur und damit deren absolut Erstes — der Geist — entstehe. Dieser Geist aber ist unmittelbar „die allgemeine Seele", die nicht als Weltseele, sondern „nur als Einzelheit" ihre wirkliche Wahrheit hat ***). Darnach hat der Idealismus sich dieselbe Aufgabe gestellt und im Allgemeinen die gleiche Lösung derselben gegeben, daß, um bei Fichtes Worten zu bleiben, nur in der individuellen Form das allgemeine Leben, die Natur, die Weltseele zu ihrem Bewußtsein gelange.

Es handelt sich hier nicht sosehr um diese Lösung, sondern um die Auffassung und Bestimmung des Problemes. Denn wenn dieses richtig gestellt ist, wird sich die richtige Antwort ergeben, wenn aber das Problem verkehrt gestellt ist, muß eine Antwort erfolgen, die im Allgemeinen wohl zu dieser Fassung des Problemes paßt, in der That aber keine Lösung desselben ist.

Was man sich dabei denken solle: das allgemeine Leben wird sich seiner in der individuellen Form bewußt, durch den Gattungsproceß gewinnt der Geist, unmittelbar die „allgemeine Seele", „als Einzelheit" wirkliche Wahrheit d. h. Bewußtsein; ist so leicht nicht zu sagen, man mögte es denn aus der Polemik des Herbart'schen Realismus erfahren, die nur deßhalb angewandt ist, weil der Idealismus das, wogegen jene Polemik gerichtet ist, gar

*) a. a. O. S. 97. u. a.

**) Schellings Zeitschrift für spekulative Physik B. II. Hft. 1. S. 120.

***) a. a. O. §. 391.

nicht besaß. Die Herbart'sche Polemik wider den Begriff des Ichs geht gegen ein Ich, das ins Unendliche sich verliert oder was dasselbe ist, im Wechsel kreiset, weil dieß nie in individueller Form sich bewußt werdendes Ich ist. So wenig dieser Realismus ein andres als selbst idealistisches Erkennen factisch enthält, vermag es anders als gegen sich selbst zu operiren. Dieser Realismus besitzt nur die Einsicht in den Mangel des idealistischen Erkennens, nicht aber die positive Erkenntniß vom Sein.

Das Ich wird durch die Reflexibilität erklärt, es stellt sich vor, es setzt sich; es als Sich ist durch Sich erklärt. Was es als Object ist, soll aus dem Subject erklärt werden, denn es ist als Object Subject und umgekehrt. In diesem Begriffe des Ichs, als Identität von Subject und Object, erzeugen sich zweierlei Probleme, oder eins, das einen doppelten Ausdruck hat. „Wenn einer etwas weiß, so weiß er auch, daß er es weiß und er weiß wiederum sein Wissen des Wissens, und so fort in's Unendliche" (Spinoza). Das Sich denkende, vorstellende u. s. w. Ich muß sich als Sich denkend u. s. w. denken in's Unendliche. Dieß ist der neue Ausdruck des Problemes, daß in der Begriffserklärung des Ichs ein unendlicher Progreß liegt.

In dem Begriffe des Ich soll die Reflexibilität erklärt werden, nach dem Idealismus das Object durch das Subject, denn dieses ist jenes selbst, das Gewußte, Wahrgenommene u. s. w. durch das Wissen, Wahrnehmen, das Gesetzte durch das Setzen. Das, was in dem Ich Product ist, ist sein Product und daher durch es zu erklären. Das Gedachte wird daher durch das Denken erklärt. Nun aber ist laut des Begriffes der Reflexibilität das Subject selbst das Object, das Setzen selbst das Gesetzte, der Gegenstand des Gedankens selbst der Gedanke; daher die Erklärung ein Zirkel, oder eine s. g. leere Identität. Ein Anderes im Ich ist ein Ich und als solches durch das Ich zu erklären, es ist immer „Sich" und das eine daher die Erklärung des anderen. Das Ich = Setzen ist das Ich = Gesetztes und dieß = Setzen. Dieß ist der andere Ausdruck des Problemes, der sich unmittelbar in jenen übersetzt, sobald das Problem erkannt wird. Denn der

unendliche Progreß ist nichts Anderes, als das Streben aus dem Zirkel heraus zu kommen.

Der Idealismus erklärt das Ich im Zirkel und löst diesen durch den Progreß. Der absolute Idealismus der Fichteaner — „denn Fichten gehört die Erfindung *)" — ist nichts Anderes, als die ewige Wiederholung dieses Zirkels und seiner vermeintlichen Lösung durch den unendlichen Progreß. Die Identität des Objects mit dem Subject und die endlose Erklärung des Andern im Ich durch das Ich, des Gegenstands des Gedanken durch den Gedanken des Gegenstandes, ist das Streben, das der absolute Idealismus realisirt zu haben vorgibt. Er entwickelt ohne Ermüden, daß das Bewußtsein Selbstbewußtsein und dieses jenes wird, das Nicht-Ich Ich und das Ich Nicht-Ich. Der Idealismus kommt dadurch dahinter, was das Seiende ist, daß er es zum Object des Bewußtseins, dieß aber zum Bewußtsein des Objects macht und dieß Bewußtsein = Seiendes setzt. Anfänglich scheints auch dem Idealismus, als gäbe es ein Seiendes; so wie er es aber bemerkt, ist es ihm schon im Bewußtsein als dessen Object und dieses Object kann daher nichts Anderes sein als das Subject, der Gegenstand des Gedankens nichts als die Form des Gedankens und dieß ist endlich das Seiende selbst. Dieß ist der Verwandlungsproceß des Idealismus.

Wir behaupten, es gibt nur im Idealismus jenen Zirkel und unendlichen Proceß, dieser ist im Begriff des denkenden Subjects nicht enthalten. Es muß daher im Idealismus dieser Begriff nicht vorhanden sein, sondern an seiner Stelle sich ein anderer finden, nämlich die Theorie der äquivoken Entstehung des Ichs, daß es in individueller Form, oder durch den Gattungsproceß sich seiner bewußt werde. Ein solches Ich ist kein denkendes Subject, denn es ist ohne Reflexibilität. Es sind hier zwei Begriffe vorhanden, worauf alles ankommt, der Begriff des Seienden und der Reflexibilität. Denn das denkende Subject ist Etwas

*) Herbart, allgemeine Metaphysik Thl. I. S. 538.

und dieß Etwas soll mit dem Prädicate „Reflexibilität“ verbunden sein. Daher wird es darauf ankommen, daß man erkannt habe, was ein Seiendes und die Reflexibilität ist. Weder der eine noch der andere Begriff kann aber im Idealismus bestimmt werden, denn es gibt im Idealismus kein Seiendes und keine Reflexibilität.

Der Idealismus identificirt den Begriff der Reflexibilität mit dem des Selbstbewußtseins, als ob das Bewußtsein von einem Andern kein Bewußtsein wäre. Er stellt daher die Anschauung, die Wahrnehmung, „das Bewußtsein“ (von einem Andern) dar, als ein Bewußtsein, worin das Ich das Bewußtseiende sei. Das „Bewußtsein“ verliert sich in sein Product, die Thätigkeit geht in ihr Product über, es ist daher nicht „Reflexibilität“, denn es verliert sich ja eben in seinem Product. Dieß Bewußtsein soll das Bewußtsein von der Realität sein, in der That das einzige Bewußtsein, im Idealismus aber die existirende Täuschung. Denn so wie der Idealismus dahinter kommt, daß es ein Selbstbewußtsein = Reflexibilität gibt, erklärt er, jenes „Bewußtsein“ sei eigentlich kein Bewußtsein, es stelle sich nur so für uns dar, als ob die Anschauung Etwas anschaue, die Wahrnehmung Etwas wahrnehme. Denn dieß sei nicht möglich, da sowohl „Etwas“, ein Gegenstand, ein Ding, nicht wahrgenommen werden könne, als auch (nota bene nach der Erklärung des Idealismus) im „Bewußtsein“ die Thätigkeit in ihr Product sich verliere. Nun aber ist „Reflexibilität“ Selbstbewußtsein, das alleinige Object kann daher nur jene Thätigkeit, die sich in ihr Product verlor, sein und das alleinige Bewußtsein, das von dieser Thätigkeit, d. i. das Selbstbewußtsein. Dieses entdeckt damit, daß der Gegenstand die Formen seines Setzens sind.

Der Idealismus, jeder Idealismus, hat eine sonderbare Vorstellung von der Wahrnehmung, der sinnlichen Anschauung. In ihr tritt nach seiner Meinung das Problem, womit er sich allein beschäftigt, zuerst hervor. Es ist eine Außenwelt da, wenigstens das „Vorurtheil“, daß es Dinge gibt und eine Anschauung davon. Diese äußere Wahrnehmung ist dem Idealismus räthselhaft, denn er macht ein Räthsel daraus. Sage mir, was ist das, daß erstens

ein Bewußtsein ist von Etwas und zweitens kein Bewußtsein von Etwas? Die Lösung dieses Räthsels liegt in dem Worte „Täuschung".

Der Idealismus kämpft mit dem Bewußtsein einer Außenwelt d. i. der realistischen Ansicht von der Natur. Dieß Bewußtsein hält dafür, daß es eine Realität gebe, von der es wisse. Das Seiende und es selbst sind in Verknüpfung mit einander, ohne daß jenes nur für es und dieses das allein Seiende ist. Diese, wie der Idealismus es nennt, gemeine Ansicht von der Welt ist nach ihm nur ein Standpunkt seines Bewußtseins, denn er will die Einsicht gewonnen haben, daß in diesem Bewußtsein sich die Thätigkeit in ihr Product verliert und es deßhalb dieses für real halte; es sei aber selber nichts Anderes als das sich beschränkende Bewußtsein.

Dieser Kampf und Sieg des Idealismus über die gemeine Ansicht ist nicht ohne Nachtheil für ihn. Denn was in der gemeinen Ansicht unvertilglich ist und jeglichem Erkennen erst seinen Begriff gibt, verliert der Idealismus durch seinen Sieg, den Begriff des Seienden d. i. desjenigen, das unabhängig vom Bewußtsein an und für sich bestimmt ist. Er meint die Einsicht gewonnen zu haben, daß dieß eine Täuschung dieser Stufe des Bewußtseins sei und daß daher nach seiner Erklärung das Seiende nur Product des Bewußtseins und dieß die Identität desselben sei.

Der Idealismus gewinnt seinen Streit mit dem Realismus durch den Begriff des Selbstbewußtseins = Reflexibilität, hat aber hierbei den Nachtheil, daß er den Begriff des Seienden verliert. Denn auch das Selbstbewußtsein, das die Thätigkeit von ihrem Product sondert und daher einsieht, daß beide dasselbe sind, ist kein Bewußtsein von Etwas, sondern ein Bewußtsein von sich = Thätigkeit ohne Ding.

Die Identität von Subject und Object im Selbstbewußtsein ist daher nach dem Idealismus eine Identität von Thätigkeit mit deren Product, des Setzens mit dem Gesetzten, des Denkens mit dem Gedanken. Daher tritt an die Stelle der Uebereinstimmung des Wissens mit dem Gewußten, des Gedankens mit dem Seienden, des Begriffs mit seinem Gegenstande, die Identität des Denkens mit dem Gedanken d. i. die Gewißheit des Wissens ist die Wahr-

heit ohne ein Gewußtes. Dieß liegt in der Erklärung des Idealismus sowohl von dem gemeinen Bewußtsein wie vom Selbstbewußtsein. Denn jenes ist nur der Meinung nach ein Bewußtsein von einem Ding und das Selbstbewußtsein ist nur die Identität von dem Gedanken mit dem Denken.

Entweder gibt es eine Identität von Reflexibilität und Ding, oder der Idealismus allein hat Wahrheit. Wenn jenes ist, so muß das Ich, oder denkende Subject Etwas und Reflexibilität sein, wenn dieses ist, ist das denkende Subject = Reflexibilität. Es gibt aber weder eine solche Identität von Subject und Object, die die Wahrheit oder das Ich sein soll, wie sie der Idealismus aufstellt, noch ist deßhalb jener Begriff mit sich selbst in Widerspruch.

Es gibt eine Identität von denkendem Subject mit seinen Gedanken, es gibt eine Identität des Seienden mit sich und es gibt eine Identität des Gedankens mit dem Seienden. Von dieser verschiedenen Identität kennt der Idealismus nur die erste, die ihm zugleich für die zweite und dritte gilt. Daß der Gedanke mit dem denkenden, die Wahrnehmung mit dem wahrnehmenden, die Anschauung mit dem anschauenden Subject übereinstimmt — ist die Identität mit dem gedachten, wahrgenommenen, angeschauten Gegenstand — im Idealismus. Denn das gemeine Bewußtsein ist die existirende Täuschung, das Selbstbewußtsein ist die Reflexibilität, d. i. durch den Unterschied bedingte Identität vom Setzen und Gesetzten, und die Formen des Setzens sind der Gegenstand selbst. Der Gegenstand des gemeinen Bewußtseins ist nicht, denn es ist in Wahrheit nur eine Thätigkeit, die sich in ihr Product verliert, der Gegenstand des Selbstbewußtseins ist nicht, denn es ist Setzen ohne Substrat, es gibt kein Seiendes, denn dieß besteht in des Setzens Formen. Im Idealismus ist daher das „Ich" Reflexibilität ohne Seiendes.

Im Idealismus ist die Erklärung des denkenden Subjects ein Zirkel, der sich in den unendlichen Progreß verliert. Der Begriff des denkenden Subjects ist an sich kein Zirkel, denn das gemeine Bewußtsein ist keine existirende Täuschung, es ist wie das Selbstbewußtsein Reflexibilität, das Seiende ist daher als

Object und Subject vor der Thätigkeit. Der Gegenstand des gemeinen Bewußtseins wie das Subject des Setzens ist; denn das Bewußtsein ist überall Reflexibilität.

Bewußtsein ist Seiendes und Reflexibilität. Das denkende Subject, das sich Object ist, kann daher wie jegliches Object durch sich erklärt werden, denn es ist als Object ein Subject und umgekehrt. Daher gibt es keinen Zirkel in der Erklärung des Ichs. Der angeschaute, gedachte Gegenstand ist nicht dessen Gedanke oder Anschauung, noch umgekehrt dieß Subject in dem es Object ist, Gegenstand.

Allein es handelt sich hier nicht um den Nachweis und die Folgen daraus, daß Bewußtsein — vom Selbst, von der Außenwelt, von Gott, — Sein und Reflexibilität ist, sondern um den Idealismus, sein denkendes Subject, das aus der Natur erklärt wird.

Der Begriff des denkenden Subjects ist metaphysisch auch im Idealismus nicht der erste, sondern das Urtheil, daß eine Qualität des Seins absolut wird. Diese Annahme bringt die Zirkelerklärung des Ichs hervor, daß es als Object nichts anderes sein kann wie als Subject und umgekehrt, denn es ist nur eine Qualität, die absolut wird. Die Erklärung des Ichs aus dieser Annahme zu gewinnen, wird Idealismus.

Herbart meint, der Widerspruch im Begriff des Ichs werde aufgehoben, wenn „das Subject ein anders Object; oder vielmehr mehrere andere Objecte, und in deren Zusammen, sich selbst"*) setzt. Diese atomistische Aushülfe erzeigt den Widerspruch im Ich, mit dessen Lösung der Realismus es zu thun hat. Denn mehrere einfache Qualitäten, „in deren Zusammen" sich das Subject selbst setzt, sind keine Reflexibilität. Ist das Sein einfach, so gibt es keine Reflexibilität, wenn es auch viele einfache Wesen gibt. Der Idealismus geht nicht von dieser atomistischen Annahme aus, sondern bedient sich derselben um das Ich zu erklären. Denn in der individuellen Form wird das Ich sich seiner bewußt, durch den Gattungsproceß ist die Wahrheit der Natur, der Geist, ver-

*) Hauptpunkte der Metaphysik §. 12.

mittelt. Ein Seiendes ist überhaupt nicht einfach, denn es hat zwei Merkmale, nur Thätigkeiten können einfach sein, wie die That „ich will". Das Seiende ist weder als Subject noch als Object einfach.

Wie ist der Geist oder das Ich, was es ist? Durch das Zusammen mehrerer Objecte, sagt der Atomismus, durch die individuelle Form, den Gattungsproceß der Idealismus. Dieses Wie hebt das Was auf.

Das Leben wird sich seiner in den Individuen bewußt, das allgemeine Ich in der individuellen Form, die Natur kommt durch den Gattungsproceß zum Bewußtsein. Dieß ist nicht von sich selber, sondern was vor demselben ist, ist „Nichtbewußtsein," das Leben, das allgemeine Ich, die Natur als Gattungsproceß. Aus diesem entspringt es sponte. Damit es aber ist, steht zwischen ihm und seinem Andern die individuelle Form, der Gattungsproceß, die Individuen oder, wie Schelling sagt, das reine Subject-Object als Organismus. Das Bewußtsein ist mit sich durch ein Reales, Körperliches vermittelt. Es ist erst als Begriff im Organismus und dann ist dieser für sich. Im Geiste ist das „Object ebensowohl als das Subject der Begriff" und er ist „diese Identität zugleich nur, als Zurückkommen aus der Natur" *).

Dieser Geist, der die Identität von Subject und Object „zugleich nur als Zurückkommen aus der Natur" ist, der äquivok entsteht und dessen Entstehen durch die Materie als Organismus, Individuum, Gattungsproceß vermittelt ist, ist nicht Reflexibilität. Die äquivoke Entstehung und die vermittelnde Sache ist wider die Reflexibilität.

Die Reflexibilität ist die Eigenschaft eines Wesens, das nur in sich lebt und ist, seine Thätigkeiten gehen von ihm aus und gehen auf es zurück. Alles was es ist und wird, ist und wird es in sich, es denkt nur in sich, seine Anschauungen sind nur in ihm, seine Gefühle und Begierden leben nur in ihm. Diese reine Innerlichkeit ist die Reflexibilität.

*) Hegel, Encyklopädie §. 381.

Der Idealismus, dem sich das Wesen der Reflexibilität theilweise aufgeschlossen hatte, da er bemerkte daß der Geist nur in sich und bei sich selbst sei, verdunkelt dieß durch das Unternehmen, das „Außer" (praeter) durch das Insichsein zu erklären. Die Anschauung, der Gedanke, wodurch ich die Welt erkenne, ist nur in mir, die erkannte Welt, und wenn ich sie selbst wäre, ist nicht im Gedanken, der Anschauung, sondern auch dann noch ein „außer" dem Gedanken Seiendes. Indem aber der Idealismus dieß „Außer" durch das „In-sich-sein" erklärte, wird seine Erklärung der Reflexibilität eine widersprechende. Er erklärt die Reflexibilität: das Leben wird sich seiner in dem Individuum bewußt; die Natur kommt in „der Einzelheit", dem Mikrokosmus zum Bewußtsein; und zu dieser Erklärung wird der Idealismus durch seine Verwechslung des „Außer" und des „In-sich-seins" genöthigt. Der Idealismus meint dadurch, daß er die Reflexibilität auf diese Weise erklärt, dem Geiste sein Anderes (den Gegenstand) mitgegeben zu haben, der nun das Wissen wissend, den Gedanken denkend u. s. w. den Gegenstand denke.

Ein Leben, das sich seiner in den Individuen bewußt wird, ein Ich, das jenes nur in individueller Form ist, eine Natur, welche im Mikrokosmus zu ihrem Bewußtsein kommt, hat kein Bewußtsein. Denn weder kann ein Ding oder Thun sich in einem Andern bewußt werden, noch kann in diesem ein Bewußtsein sein, das einem Andern gehört. Daher ist keine Reflexibilität in einem Subject möglich, das wesentlich dieß ist, wiefern es in individueller Form wirklich, oder die Identität von Subject und Object „nur als Zurückkommen aus der Natur" ist.

Die äquivoke Entstehung des denkenden Subjects widerspricht daher dem Begriffe der Reflexibilität. Denn in dieser Entstehung wird vorausgesetzt, daß eine andere Wirklichkeit, das Leben, die Natur als Organismus u. s. w. Grund des Bewußtseins sei, und in einem andern das Bewußtsein sei, als in demjenigen, das Grund des Bewußtseins ist.

Die idealistische Naturphilosophie hat das Bestreben, den Geist aus der Natur, das Subject-Object des Bewußtseins aus

dem reinen Subject-Object zu erklären. Sie betrachtet daher die Natur als einen Proceß, in dem das reine Subject-Object (unbewußtes Denken = Leben) allmählich zum Subject-Object des Bewußtseins wird. Daher soll das Licht am Ende werden, was es an sich ist, Sehen. Es ist derselbe Proceß im Universum, der als Licht erscheint und der sich reflectirt im Sehen. Denn das Ende des Processes, der Zweck desselben ist seine Reflexion. Das Ende des Lichtprocesses ist seine Reflexion im Auge. Das Sehen ist daher, vermittelt durch den Organismus, das Auge und dieß zeugt vom Lichte, weil es das Auge bauet und in ihm sein Ende hat. Das Licht kommt im Sehen durch das Auge zum Bewußtsein. „Leuchten und Sehen sind eins, nur in zweierlei Welten. Der Planet sieht durch das Leuchten, das Thier leuchtet durch das Sehen *)". „Das abstracte Selbst der Materie", das Licht wird durch das Auge vom Organismus assimilirt und dadurch Sehen **).

Das Licht ist (als abstractes Selbst der Materie) ein reines Subject-Object, ein unbewußtes Sehen, es erzeugt das Auge. Dieß ist daher realiter was jenes ist, es ist der Mikrokosmus des Lichts, und als dieser dessen Ende und damit seine Reflexion. Hiernach wird die Reflexion durch zwei Momente erklärt, erstlich durch die Annahme, der allgemeine Grund sei reines Subject-Object, ein unbewußtes Denken, zweitens durch die, daß dieses sich als Mikrokosmus wieder erzeugt. Dieser Mikrokosmus ist realiter was der Makrokosmus ist und ist dessen Endzweck. Die Reflexibilität ist daher das Product aus dem Leben, der Natur, dem allgemeinen Ich, dem reinen Subject-Object, und der Organisation.

Die Natur hat dem Organismus Sinne gegeben, wodurch er wieder erkennt, was sie vorher — unbewußt — erkennt. Die Sinne sind die Mitte, wodurch das Selbst des Organismus — der Begriff der ihn bauet, mit dem Universum in Verbindung

*) Oken, Naturphilosophie S. 373.
**) Hegel, Encyklopädie §. 276, 358. 401.

steht und dieses sich reflectirt. Es ist nicht genau zu sagen, warum diese Vermittlung durch den Gattungsproceß, oder „durch die Krankheit und den Tod" *) weiter noch vermittelt sein soll. „In der Befruchtung wird der Himmel mit der Erde ausgesöhnt; da steigt der Geist herunter, und hält sich nicht zu hoch, Fleisch zu werden" („Gefühl") **). Die Identität des Allgemeinen (der Gattung) und der Individuen, die im Gattungsproceß als ein unendlicher Progreß der Fortpflanzung und Erhaltung der Gattung „durch den Untergang der Individuen" gefaßt wird, soll die wahre im Geiste, und „der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit — das Hervorgehen des Geistes" sein ***).

Woher man die Erfahrung hat, daß der Gattungsproceß der höchste der Natur und durch ihn „das Hervorgehen des Geistes" bedingt sei, dieß zu untersuchen kann füglich denen überlassen werden, die mit der Erfahrungswelt sonst nichts zu thun haben. Daß aber, wenn es eine solche Erfahrung gäbe, sie dem Begriffe nach nicht möglich ist, kann hier gezeigt werden.

Wenn in der Befruchtung „der Geist herunter steigt und Gefühl wird", oder „aus dem Tode der Natürlichen der Geist hervorgeht", so kann in dieser Erklärung theils wiederholt sein, was in der allgemeinen: — das Leben wird sich seiner in den Individuen bewußt, oder die Natur kommt durch den Organismus zum Bewußtsein — gegeben ist, theils aber sie allein die Erklärung der Reflexibilität sein. Ist jenes der Fall, so brauchen wir sie als ein anderer Ausdruck desselben nicht weiter zu betrachten, ist dieses der Fall, so schenke uns der Himmel den Geist, der in der Befruchtung heruntersteigt und Gefühl wird, um wenigstens zu ahnen was damit gemeint ist.

Der Geist kann ohne Auge nicht sehen, ohne Ohr nicht hören, die Sinne vermitteln sein Wahrnehmen und Empfinden. Daß dieß so ist, lehrt die Physiologie, indem sie nachgewiesen hat,

*) Hegel a. a. O. §. 222.
**) Oken a. a. O. S. 214.
***) Hegel a. a. O. §. 376.

daß jeder Sinn nur in seiner Art empfindet oder wahrnimmt*). Was soll nun der Gattungsproceß hierbei vermitteln, oder soll diese „Reflexibilität" der Sinne, wie das den Anschein bei Hegel hat, da sie dem Gattungsproceß theilweise vorausgeht**), eine andere als die sein, welche erst durch den Gattungsproceß entsteht und was erwirkt er denn hier?

Wenn man sich nicht in neuerer Zeit mehrfach damit beschäftigt hätte, dieß zu erklären, würden wir es nicht der Mühe Werth halten, hierauf weiter einzugehen, da das Unverständliche verstehen zu wollen, thöricht wäre. Aus jenem Grunde aber wollen wir die drei angeführten Fälle hier untersuchen.

Der Geist soll die wahre Identität des Allgemeinen mit dem Besondern sein, „so daß der Begriff gesetzt ist, welcher die ihm entsprechende Realität, den Begriff zu seinem Dasein hat" ***). Das Object sowohl als das Subject ist der Begriff. Dieß ist der Geist „als Zurückkommen aus der Natur". Im Organismus ist der Begriff, aber sein Dasein entspricht ihm nicht, denn er ist außer sich — im Leibe — wirklich, oder in dem Geschlechtsindividuum, es fehlt ihm, daß er so für sich ist, wie er an sich ist. Dieß soll er werden durch den Gattungsproceß. Denn in diesem ist der Begriff als Gattung und bringt sich hervor. Allein das Hervorgebrachte ist ein Individuum, das wiederum dem Begriffe nicht entspricht. Da nun jenes sein soll, durch den Gattungsproceß aber nur das Streben dazu da ist, so wird durch die Negation des Gattungsprocesses gesetzt, was in ihm noch nicht gesetzt war, daß der Begriff gesetzt ist, welcher die ihm entsprechende Realität, den Begriff zu seinem Dasein hat, der Geist. Es ist einerlei, ob dieß folge oder nicht, genug es soll so sein. Was im Gattungsproceß noch nicht erreicht wird, sei im Geiste wirklich.

---

*) Johannes Müller, Handbuch der Physiologie der Menschen S. 251. u. ff.

**) a. a. O. §. 357. u. §. 400.

***) Hegel a. a. O. §. 376.

Wenn diese Entwicklung so genommen wird wie gewünscht wird, daß sie sein soll, so daß der Geist aus ihr resultirt, so kann in ihr erstlich der allgemeine Beweis der idealistischen Natur wiederholt sein. Alsdann heißt das Ganze nichts weiter als: die Natur kommt durch die Organisation und in ihr zum Bewußtsein, das Leben wird sich seiner in der individuellen Form bewußt; weil die Organisation Endproduct der Natur ist, reflectirt sie sich, im Auge das Licht als Sehen, im Verstand das Gesetz des Magnetismus als das der realen Opposition. Diese Entwicklung beruht auf dem Gesetze des Mikro-Makrokosmus, daß in jenem dieser als Einheit wirklich ist, d. h. der Begriff, Subject und Object ist.

Wird aber zweitens ein besonderes Gewicht darauf gelegt, daß durch den Gattungsproceß dieß vermittelt werde, so kann erstens gemeint werden, daß durch ihn die Bedingungen der Reflexibilität überhaupt gegeben werden. Diese Meinung hat bei Oken einigen Sinn, bei Hegel gar keinen. Da nach Oken *) die Animalität als Empfindung und Bewegung eine höhere Organisation ist als die Vegetabilität, d. i. = Entwicklung, Ernährung und Gattungsproceß, so kann unter Voraussetzung, daß in der Natur eine fortgehende Entwicklung ist, gemeint werden, wie es Oken meint **), daß die „Willkür", deren Wesen „im physikalischen Sinne — in der Selbständigkeit, in dem Vermögen liegt, ohne äußern, irdischen Einfluß eine Handlung zu vollziehen" und die Empfindung ursprünglich vermittelt seien durch „die Blüthe" oder die Geschlechtsfunction der Pflanze. „Die höchste (Geistes-) Operation, welcher die Pflanze fähig ist, ist Reizbarkeit. Wie aber alles, was sein Höchstes erreicht hat, am Ende seiner Entwicklung steht; so hat auch die Pflanze geendet, wenn sie ihr Reizvermögen einmal durch die Begattung ausgeübt hat". Diese Bewegung und Sensibilität der Pflanze ist durch die Befruchtung bedingt, nur „in dem Augenblick der Befruchtung" ist es ihr

*) a. a. O. 150, 158.
**) a. a. O. S. 248.

„vergönnt, Thier zu sein und thierische Lust zu genießen". „Die Pflanzenblüthe verliert ihre Definition als Pflanze, sobald sie sich selbständiges Leben verschafft hat"*). Nach dieser Darstellung gewinnt der Gattungsproceß die Bedeutung, daß durch ihn die Animalität vermittelt ist, mit ihm erscheint zuerst die „Willkür" und Empfindung, die sich alsdann als Thier setzt.

Nach Hegel kann der Gattungsproceß diese Bedeutung nicht haben, denn den Pflanzen kommt er nicht zu, bei ihnen ist er ein „Ueberfluß" und nur formell, und bei den Thieren kommt er um die Animalität zu vermitteln zu spät, da diese schon als „Assimilation" „unmittelbar in sich reflectirt ist"**). Die thierische Organisation ist schon „in die Vielsinnigkeit der unorganischen Natur unterschieden", bevor sie als Gattungsproceß das Hervorgehen des Geistes vermittelt. Diese verschiedene Ordnung der Vegetabilität = Ernährung (Entwicklung) und Gattungsproceß, und Animalität = willkürliche Bewegung und Empfindung, bei Oken und bei Hegel***), nachdem es bei der Pflanze „zu mehr nicht als einem Beginn und Andeutung des Gattungsprocesses kommt", und die thierische Organisation den wirklichen Gattungsproceß als höchste Bestimmung der Natur darstellen soll, veranlaßt es, daß der Gattungsproceß hier nicht die Bedeutung für die Animalität haben kann, die er unter den Naturphilosophen allein bei Oken hat.

Wenn nach Oken die Animalität = willkürliche Bewegung und Empfindung, die höchste Entwicklung der Natur ist, die durch die Vegetabilität = Ernährung und Gattungsproceß vermittelt ist, so ist nach Hegel gleichfalls die thierische Organisation die höchste Entwicklung in der Natur, aber weil in ihr der Gattungsproceß seinem Begriffe entspricht, d. h. Proceß getrennter Geschlechter ist. Dieser Gattungsproceß soll „den Tod der nur unmittelbaren

*) a. a. O. 250.

**) In alten Handbüchern der Anatomie z. B. von A. F. Hempel wurden wie bei Hegel die Sinnorgane unter den Eingeweiden abgehandelt.

***) a. a. O. §. 348.

einzelnen Lebendigkeit und dadurch das Hervorgehen des Geistes" vermitteln. Wenn in diesem Gedanken, wie es scheint, ein anderer Sinn als jener allgemeine enthalten sein soll, so ersuchen wir die, welche ihn entdeckt haben, ihn mitzutheilen. Wie das Individuum „Unangemessenheit zur Allgemeinheit als seine ursprüngliche Krankheit und als angebornen Keim des Todes" enthalte, und daraus der Geist hervorgehe, wünschen wir zu erfahren.

Verhielten sich Begriffe zu einander, wie unbestimmte, vage Vorstellungen, die in einander sich verlieren, so würde Okens Vorstellung vom Gattungsproceß, daß durch ihn ursprünglich die Animalität bedingt sei, der adäquate Ausdruck für die Formel sein: die Natur kommt durch die Organisation zum Bewußtsein, das Leben wird sich seiner in den Individuen bewußt. Denn die Sinnorgane scheinen alsdann als Ausdruck der Animalität vermittelt zu sein durch den höchsten Proceß der Vegetabilität. Abgesehen aber von den in einander überlaufenden Begriffen wird man auch dieses nicht denken können. Der Gattungsproceß hat weder mit der Organisation der Sinne noch mit dem ersten Hervortreten der Animalität etwas zu thun. Die zufällige Verknüpfung spontaner Bewegungen und wie es scheint der Empfindung mit der Begattung bei den Pflanzen, die nur durch Erfahrung gegeben ist, hat mit einer nothwendigen Verbindung derselben nichts gemein. Es ist dieß nur eine Wahrnehmung, die in Begriffsform gekleidet worden ist, und der idealistischen Metaphysik zur Ausschmückung dient.

In dieser Darstellung erkennen wir daher nur die idealistische Metaphysik wieder, die Reflexibilität aus der absoluten Veränderung einer Qualität zu erklären, wornach ein Allgemeines — das Leben, die Gattung durch ein Besonderes, die Individuen sich seiner bewußt werden soll. Es bleibt uns daher nur noch zu betrachten übrig, wie durch die Organisation die Reflexibilität bedingt sein kann, das Licht durch das Auge sehen wird.

Ein Begriff von einem Gegenstande kann von seinen Erscheinungen hergenommen werden. Es kann, wenn man von den verschiedenen Erscheinungen ausgeht, doch sich derselbe Begriff des erscheinenden Gegenstandes ergeben. Wenn aber diese Induction

ihren Ausgangspunkt für den alleinigen der Sache hält, so wird der Begriff durch seine empirische Grundlage eine Veränderung erlitten haben, die es bewirkt, daß er seinem Gegenstande nicht entspricht. Dieß ist der Fall gewesen bei dem idealistischen Begriff vom Geiste.

Die erste Erscheinung des Geistigen scheint sich in den Sinnen darzustellen. In den Sinnorganen scheint der Geist unmittelbar mit der Außenwelt zu verkehren, und ein Übergang stattzufinden von der Außenwelt in die geistige, die Materie sich selbst in das Geistige zu verwandeln. Wird von dieser Wahrnehmung der Begriff des Geistes abstrahirt, so ergiebt sich die Vorstellung, daß die Natur sich in den Geist verwandle.

Jeder Idealismus, dessen ursprüngliche Behauptung die ist, daß der Geist das Wahre sei, wird getrieben, einen Übergang von der „Materie" in den Geist nachzuweisen. Da die Materie nur Erscheinung oder eine Entwicklungsstufe des Geistes ist, so geht sie in den Geist selbst über. Der vermittelnde Begriff zwischen der unorganischen Natur, die für die Sinne ist, und dem sinnlichen Geiste ist die Organisation. In dieser will man die beiden Seiten gefunden haben, von denen eine der Materie, die andere dem Geiste zugekehrt ist. Wenn in der Organisation dieß enthalten ist, scheint sie den Übergang der Materie in den Geist darzuthun.

Die wahrnehmbaren Gegenstände, das Licht, die Farbe, der Ton u. s. w. gehen durch die Sinne in den Geist über, jenes wird Sehen, dieses Hören. Daß die Organisation dieß enthalte, soll in ihrem Begriffe liegen. Denn sie ist das Endproduct der ganzen Natur, enthält daher diese in sich, und als Ende derselben soll sie Reflexion sein. Das Licht findet erst im Auge seinen Zweck und reflectirt sich deßhalb als Sehen. Diese Ansicht ist am besten dargelegt von Oken in seiner Schrift: „das Universum als fortgesetztes System der Sinne".

In der Organisation ist der Geist an sich enthalten und wird für sich. Die Organisation ist selbst die Wirklichkeit des Begriffes. Dieser gliedert und belebt die Materie; als Materie ist sie der

Materie überhaupt zugewandt als Begriff aber dem Geiste. Dieser Begriff wird für sich, indem er die unorganische Materie ideal assimilirt und so „unmittelbar in sich reflectirt ist" *).

Der sinnliche Geist ist demnach die Reflexibilität, wie sie aus der Natur hervorgeht und ist ein Proceß, dessen eines Ende die unorganische Natur ist, dessen anderes Ende das Subject ist, dessen Mitte die Sinnorgane sind. Diese assimiliren die unorganische Natur und sind unmittelbar in sich reflectirt. „Sehen ist Fortspannen des Äthers in den thierischen Äther unmittelbar, wie Schmecken Fortchemisiren ist in dem thierischen Chemismus u. s. w. Es wird der „Geist", das reine Subject-Object dieser Processe wahrgenommen. „Wie Leuchten Spannung ist zwischen Planetenäther und Sonnenäther, so ist Sehen Spannung zwischen Augenhirn und Centralhirn" **). Die Sinnorgane assimiliren die unorganische Natur und reflectiren sie.

Wir behaupten, daß nach derartiger Erklärung dieser Proceß den Begriff der Reflexibilität nicht enthalte. An und für sich ist dieser Proceß undenkbar oder gedacht ist er eine Unmöglichkeit. Daß je ein Aeußeres ein Inneres anders als in der Vorstellung des Idealisten geworden sei, davon giebt es weder Erfahrungen noch Begriffe. Eine Reflexibilität aber, deren eines Ende die unorganische Natur, deren anderes der Begriff = Selbst ist, deren Mitte die Sinnorgane sind, widerspricht ihrem Begriffe. Diese Reflexion ist nichts anderes, als die physikalische Reflexion des Lichts, das vom Spiegel zurückgeworfen wird, und daher gerade keine Reflexibilität. Denn sie ist durch Anderes vermittelt und geht nicht auf das Subject zurück, von dem sie ausgeht.

Das Sehen ist eine reflexible Thätigkeit, d. h. eine Thätigkeit, die, wie ihr Product die Anschauung, das Gesicht, nur innerlich, im Subject ist. Die Anschauung und das Sehen sind nicht äußerlich. Niemand anderes als der Sehende und dieser nur in sich kann das Sehen wahrnehmen.

Das Licht wie die Farbe sind nur äußerlich. Diese können

*) Hegel a. a. O.

**) Oken a. a. O. 373.

nur außer dem Subjecte von ihm wahrgenommen werden an einem Andern. Sie können daher nicht vom Subject in sich wahrgenommen werden. Kein Subject kann sich als ein gefärbtes, grünes u. s. w. wahrnehmen. Denn die Farbe ist nur äußerlich an einem Andern wahrzunehmen. Dieses ist der reine Gegensatz zwischen dem Körperlichen und Geistigen, der nicht verwechselt werden darf mit dem Gegensatz zwischen Gedanken und Gegenstand, denn auch der Geist ist ein Ding, wie der Körper, der gedacht werden kann.

Dieser Gegensatz zwischen Körper und Geist ist ein „specifischer", indem die eigenthümlichen Prädicate des einen von dem andern schlechthin negirt werden. Es kann daher keinen Übergang, keine Verwandlung des Einen in das Andere geben. Die Farbe kann nicht Sehen und dieses nicht Farbe werden. Denn das Sehen kann nicht äußerlich, die Farbe nicht innerlich wahrgenommen werden.

Glaubt die idealistische Naturphilosophie das Gegentheil behaupten zu müssen, daß die Farbe Sehen werde, das Auge sie sich assimilire und unmittelbar reflectire, so muß sie entweder Erfahrungen anführen, die dieß beweisen oder den Begriff der Reflexibilität gänzlich aufgeben. Wenn das Sehen als eine physikalische Reflexion erklärt werden kann, so ist es sehr leicht durch die naturphilosophische Annahme zu erklären, daß das Auge der von der Natur erschaffene Spiegel sei, in dem das Licht sich reflectirt. Allein eine solche Reflexion sieht nicht, denn sie ist ohne Subject, das sieht.

Der Idealismus stellt daher den Proceß des Bewußtseins dar als einen Proceß, in dem ein anderes thätig ist und ein anderes das Bewußtsein hat. Die allgemeine Natur, das Leben oder die Gattung ist durch ihre Organe thätig und das Besondere hat das Bewußtsein. Dieß ist in der That eine „Brechung", aber keine Reflexion; am Subject bricht sich das Licht, aber es wird nicht gesehen.

Nach dem Idealismus muß die Farbe sich sehen, wie der Gedanke sich denkt. Dieß ist der vollständige Ausdruck der Ver-

kehrung der Reflexibilität in eine Brechung. Die Farbe sieht sich im Auge, in dem die Natur zum Bewußtsein kommt. Daß aber die Farbe sieht oder das Sehen Farbe sei, ist wider alle Erfahrung und Denkmöglichkeit.

Der Idealismus ist in allen factischen Erklärungen des Geistes dem Materialismus gleich, von dem es sich nur der Meinung nach, daß der Geist das Wahre und Ursprüngliche sei, unterscheidet. Wie im Materialismus der Gedanke des Subjects undenkbar ist, so ist er es auch im Idealismus, der, wie jener, das Bewußtsein als den Endproceß der Natur betrachtet, in dem sie sich reflectirt. Deßhalb sagt der Idealismus wie der Materialismus: im Auge oder dem Gehirn sieht sich die Farbe und kommt das reine Subject-Object zum Bewußtsein. Denn er hat kein Subject, das sieht, keine Reflexibilität, sondern nur eine „Reflexion", die Endproducte ist übergehender Thätigkeiten. Der Lichtproceß geht von einem Körper zum andern, in das Auge und das Sehen über. Hieraus ist es erklärlich, warum der Idealismus das Subject als „Substrat" des Denkens nicht zugeben will. Denn es kann in seiner Erklärung der Reflexibilität nicht vorkommen, wornach vielmehr entweder eine allgemeine Thätigkeit, das Denken, im besonderen Product zum Bewußtsein kommt, oder der Gegenstand sich denkt, die Farbe sich sieht.

In der idealistischen Begriffserklärung vom Ich oder dem denkenden Subject ist daher ein Zirkel und ein unendlicher Progreß, weil dieselbe nach ihrer metaphysischen Grundlage: eine Qualität verändert sich, eine äquivoke Entstehung des Ichs annehmen muß. Diese bewirkt es, daß, da der Begriff des Seienden wie der Reflexibilität innerhalb des Idealismus undenkbar ist, das denkende Subject sich in's Unendliche verliert und in sich kreist.

Sowenig als der Körper objectum ideae, humanum mentem constituentis ist, (Spinoza Ethic. II. Propos. XIII.) und so wenig daraus ein Selbstbewußtsein erklärlich wird: ebensowenig erklärt der Idealismus die „Reflexibilität".

Ueber den gegenwärtigen Zustand der Kunstphilosophie und ihre nächste Aufgabe.

Von

Dr. Th. W. Danzel,
Privatdocenten der Philosophie in Leipzig.

Dritter Artikel.

Nachdem im vorigen Artikel dargestellt worden ist, was von dem einflußreichsten Standpunkte der neuern Speculation aus zur Erkenntniß des Schönen und der Kunst beigebracht worden, gehen wir auf die Ansichten eines Mannes über, dessen Lehre von jenem großartigen Entwickelungsgange etwas abseits liegt, und der der Zeit nach hinter den Gipfelpunkt derselben zurücktritt. Es wird diese Anordnung den Leser um so weniger befremden, da es ja eben das Resultat der bisherigen Darstellung war, daß jene Speculation, so bedeutend sie an sich sein mag, nicht nur im Gebiete der Ästhetik keineswegs bedeutende Früchte getragen habe, sondern sogar, je reiner sie sich in der angegebenen Richtung ausgebildet, um so mehr den Erscheinungen desselben inadäquat geworden sei, so daß wir sie im Wesentlichen sogar auf den vorkantischen Standpunct der Auffassung desselben zurücksinken sehen.

K. W. F. Solger wird unter den Philosophen, welche man nach den Gesichtspunkten, mittelst derer die Hegel'sche Philosophie sich selbst als den Endpunkt der Geschichte der Philosophie construirt, zwischen Schelling und Hegel zu stellen pflegt, für einen der bedeutendern gehalten, und weil er das Princip der übergreifenden Subjectivität erkannt habe, zunächst vor dem Letztern eingeordnet. Dessenungeachtet wird er vielleicht am wenigsten von allen diesen studirt. Dieses Schicksal, welches ihn von jeher ver-

folgt hat, dürfte zum Theil auf Rechnung jener eigenthümlichen Verhältnisse zu dem allgemeinen Gange der Speculation zu setzen sein, aus denen sich gewisse Cruditäten ergaben, die auch uns zu schaffen machen werden; doch mag einen Theil der Schuld auch die dialogische Form seiner Schriften tragen, die zwar durch seine ganze Weltansicht wesentlich bedingt war, von der er aber am Ende seines Lebens selbst gestehen mußte, daß er mit ihr etwas versucht habe, was die Zeit nicht wolle. Und doch sollte man ihn schon darum nicht unberücksichtigt lassen, weil er auf Weiße's Ästhetik, deren Bedeutung über das unmittelbare Interesse am Schönen und an der Kunst so weit hinausgreift, entschiedenen Einfluß ausgeübt haben möchte. Es wäre zu wünschen, daß ihn Jemand zum Gegenstand einer ausführlichen Monographie wählte; seine Schriften und sein Briefwechsel lassen in ihm einen der edelsten Geister unserer Nation erkennen. Wir haben es hier nur mit seinen ästhetischen Lehren zu thun; die allgemein speculativen werden nur insoweit berücksichtigt werden, als jene auf dieselben begründet und von ihnen durchdrungen sind *).

Zunächst haben wir uns im Allgemeinen über das Recht auszuweisen, ihm in der Geschichte der Entwickelung der Kunstphilosophie gerade diese Stelle zu geben. Solger kann die ästhetischen Ansichten Hegel's noch nicht kennen; — der Erwin erschien 1815 — also auch nicht überwinden; ja dieser scheint sich dadurch, daß er in seiner Ästhetik geradezu von Solger entlehnt, als den Spä-

*) Diese Selbstbeschränkung war um so nothwendiger, da es dem Ref. niemals hat gelingen wollen, die Hauptpunkte für Solger's speculative Lehren, seine „philosophischen Gespräche, erste Sammlung“ 1817 zu Gesicht zu bekommen. Das Buch war selbst hier in Leipzig auf keine Weise aufzutreiben. Die Maurer'sche Buchhandlung, die es verlegt, hat fallirt; man weiß nicht, wohin die vorräthigen Exemplare gekommen sein mögen. Es werden sich deren in Privatbibliotheken finden, die Ref. nicht zugänglich sind; doch scheint die Thatsache geeignet, die Aufmerksamkeit philosophischer Schriftsteller auf sich zu ziehen, die doch immer mehr oder weniger darauf angewiesen zu sein pflegen, ihre Hoffnung auf die Anerkennung der Zukunft zu setzen.

teren darzustellen. Allein dieß betrifft nur Einzelheiten; dem Princip nach lag Solger'n die Hegel'sche Anschauungsweise des Schönen und der Kunst, wie im vorigen Artikel erörtert worden, schon in Schelling's früheren Schriften vor; der Intellectualismus derselben, den er in der Person seines Anselm entwickelt, macht ihm durch sein ganzes Buch ausserordentlich viel zu schaffen, und darf als der Standpunkt bezeichnet werden, auf dessen Überwindung es bei ihm ganz vornehmlich abgesehen sei. Womit jedoch nicht in Abrede gestellt sein soll, daß man es seinem ganzen Philosophiren gar sehr ansehe, daß ihm jener Standpunkt noch nicht in seiner höchsten und reinsten Ausbildung vorgelegen habe; wie wir denn sehen werden, daß er in einem gewissen Punkte sich keineswegs von ihm loszumachen weiß.

Solger setzt das Wesen des Schönen nicht in eine Erkenntniß der ewigen Formen der Dinge, insofern sie seiende sind, sondern in eine Thätigkeit, die sich selbst als solche anschaue. Auf diesen Begriff kommt bei ihm Alles an; aus seiner Bearbeitung gehen seine Verdienste und seine Mängel hervor; indem er ihn an die Spitze stellt, begründet sein Fortschritt selbst sogleich die Nothwendigkeit, auch über ihn noch weiter fortzuschreiten. Wir haben im vorigen Artikel die Keime der zweifachen philosophischen Richtungen Schelling's, die auch von ihm selbst anerkannt werden, insofern sie sich im Gebiete der Ästhetik kund geben, zu sondern gesucht. Sind die der früheren von Hegel ausgebildet worden, so darf man Solger als den Mann nennen, welcher Schellingen die Ansätze zu der späteren zuerst abgemerkt, und sie in selbstständiger Forschung zu verwirklichen gesucht habe. Erschiene Solger's Erwin heute, man würde ihn als eine Ästhetik der Freiheit begrüßen. Ist doch der oben angegebene Grund der Unvollkommenheit derselben: daß er Hegel'n noch nicht vor sich gehabt, derselbe, aus dem sich das Unzureichende der neueren Schelling'schen Philosopheme erklären läßt, die auch der Zeit ihres Entstehens nach der Wirksamkeit Solger's ungefähr parallel gehen mögen. Daß übrigens der letztere sich dieses Verhältnisses zu Schelling genau bewußt gewesen, erhellt aus dem Umstande, der schon im

vorigen Artikel angeführt ist, daß er ihn in seiner Polemik gegen Ansichten, die ihm offenbar angehören, durchaus nicht namhaft macht: er fühlte, daß Schelling selbst auf dem Wege sei, sie mit ähnlichen Waffen zu bekämpfen.

Muß nun schon dieser Begriff der Thätigkeit ein gutes Vorurtheil für Solger's Ästhetik erwecken — denn es ist im ersten Artikel dargestellt, wie Kant und Schiller, indem sie das Schöne auf eine That zurückgeführt, zuerst den Weg zu einer tieferen Erkenntniß desselben gebahnt — so wird dasselbe noch steigen, wenn man in Betracht zieht, auf welchem Wege er zu demselben gelangt. Fichte, Schelling und Hegel hatten sich jener „That" bemächtigt, um die Erkenntniß und Wissenschaft auf sie zu gründen: es war bei ihnen von einer That der Schönheit nur insofern die Rede, als dieselbe entweder zugleich die der Wahrheit selbst sein sollte, oder ein Theil, eine Modification, eine Form derselben. Die Schönheit wurde entweder nicht um ihrer selbst willen, oder nur beiläufig behandelt, und weil sie auf jene allgemeine That zurückgeführt wurde, so gerieth es in Vergessenheit, daß für sie insbesondere eine solche von wesentlicher Wichtigkeit sei. Von diesem allgemein speculativen Interesse ging Solger nicht aus. Die Schönheit war ihm ein ursprüngliches Problem; er ging ganz unbefangen von der Frage aus, was sie sei; während jene, wo sie dieselbe besonders in's Auge faßten, in das Verfahren verfallen waren, dem freilich kaum jemals ein Philosoph, der sich einmal ein bestimmtes System erbaut oder angeeignet hat, entgehen wird, und das auch, wenn einmal das wahre System der Welt aufgestellt sein sollte, für welches eben jeder das seinige hält, gerade das richtige wäre, nämlich, die ganze Frage dahin zu stellen, welche Stelle die Sache in ihrem System einnehme, an welchem der von denselben beschriebenen Örter — himmlischen Häuser gleichsam der Astrologen — es zu suchen — wie es mit den Kategorieen, in denen sich ihr Denken zu bewegen pflegt, auszudrücken sei? Solger fängt damit an, die reine Thatsache der Schönheit zu fixiren, und spricht diese mit so großer Treue aus, daß man, um ihn zu kritisiren, nur zu zeigen braucht, daß dieselbe,

wie er sie aufstelle, durch die Theorie, welche er gebe, nicht erklärt werde: eine Inconsequenz in seinem Buche, die nicht genug gepriesen werden kann, denn nur zu oft muß sich bei dergleichen Untersuchungen die Aufgabe der Lösung anbequemen.

Und in Bezug auf diese Theorie möchten nun freilich die meisten Leser des Erwin geneigt sein, gegen das Lob, daß in ihr die Schönheit reiner, als von Andern aufgefaßt, und von fremdartigen Beimischungen frei gehalten werde, entschiedenen Widerspruch einlegen. Denn werden wir nicht in dem Buche, und zwar keineswegs einleitenderweise, sondern gerade in der Mitte, am Anfange des zweiten Bandes, in die allerallgemeinsten Untersuchungen, über das Wahre und Gute hineingetrieben, und trägt nicht das Ganze eine gewisse theosophische Färbung zur Schau, die doch mehr als alles Andere der „reinen Erscheinung" in welche S. selbst die Schönheit setzt, fremd zu sein scheint?

Diesem Urtheil gegenüber mag das Hegel'sche angeführt werden (Rechtsphilos. zu §. 140. S. 196 d. Ausg. v. 1840), welches Solger'n in der Auffassung der Tragödie eine Annäherung an jene Ironie Schuld giebt, in Betreff deren Hegel und seine Schüler gänzlich zu vergessen pflegen, daß nach ihrer eigenen Lehre jeder Irrthum ein Moment der Wahrheit enthalte. Es wird sich weiterhin zeigen, wie es sich mit diesem Tadel Hegel's verhält; jedenfalls wäre diese Ironie ein aller Theosophie diametral entgegengesetztes Ding. Sodann erinnere man sich an die kerngesunden und plastischklaren Kunsturtheile, welche Solger in seinem Briefwechsel und in der leider mehr berühmten als bekannten Recension der Schlegel'schen Vorlesungen über dramatische Litteratur ausspricht, sowie auch im Erwin selbst, wenn auch in diesem in so gedrängter Darstellung, daß sie fast nur dem verständlich sein können, der sie aus jenen andern Schriften bereits kennt, oder der wenigstens in diesen Dingen ganz und gar seine Wohnung aufgeschlagen hat *) — wogegen man unter Theosophie immer, wenn

*) Dahin gehören z. B. seine Bemerkungen über das Verhältniß von Calderon Shakspeare und Goethe, Erwin II. S. 152, die Ulrici

auch etwas Tiefes, doch eine trübe Tiefe, wenn auch im Ganzen eine speculative Vereinigung verschiedener Elemente, doch im Einzelnen eine oberflächliche und kenntnißlose Vermengung derselben zu verstehen pflegt.

Man muß bei Solger unterscheiden, zwischen seiner speculativen Grundlehre und der auf diese gebauten Ästhetik. Nur die erstere ist theosophischer Art, das heißt, sie führt Alles unmittelbar auf eine Thätigkeit Gottes zurück, welche als solche in demselben zu begreifen, die Aufgabe der Philosophie sei. Davon sind aber das Schöne und die Kunst geradezu auszunehmen. Sie beruhen nach Solger's Lehre zwar auch auf einer Thätigkeit, aber auf einer abgeleiteten, auf der Thätigkeit eines von der göttlichen Thätigkeit als Product gesetzten, und sind somit zwar im Denken auf diese letztere zurückzuführen, enthalten dieselbe aber nicht unmittelbar.

Es ist nicht ganz leicht, sich über dieß Verhältniß klar zu werden, allein dieß hat seinen Grund weniger in der Sache selbst, als in der Form der Darstellung, welche Solger wählen zu müssen glaubte. Er schlägt nämlich weder den Weg ein, zuerst die allgemeine Grundlehre zu erörtern, und aus ihr die besondere Sphäre abzuleiten, noch behandelt er diese zuerst für sich, um sie dann auf das Allgemeine zurückzuführen, sondern mitten in der Untersuchung über das Schöne findet er es nothwendig, sich auf die allgemeinste und höchste Aufgabe des Denkens einzulassen (I. S. 146). Und da wird nun ihre Lösung selbst, zufolge der Gelegenheit, bei welcher sie vorgetragen wird, und des Zweckes, zu welchem sie zunächst dienen soll, obgleich an sich theosophisch, unter einem gewissen ästhetischen Gesichtspunct aufgefaßt, welcher, in Verbindung mit der schon genannten „Thätigkeit", die, weil sie beiden Gebieten, dem theosophisch-speculativen und dem ästhetischen, gemeinschaftlich ist, sich als eine einzige durch sie hindurch

---

in seinem Buch über Shakspeare Stoff zu einer langen Abhandlung geben; wie denn Solger's Buch öfter, gleich classischen Denkmälern anderer Art, als Steinbruch hat dienen müssen.

zu continuiren scheint, der Anschein der Vermischung jener beiden Gebiete bewirkt, und zwar geräth er dadurch in diese Klemme, daß er die wahre Auffassung mittelst einer gewissen immanenten Dialektik aus jenen Schelling'schen Ansichten selbst, zu entwickeln sucht, in denen das Speculative und Ästhetische wirklich vermengt ist.

Betrachten wir also zunächst Solger's allgemein speculative Grundlehre.

Daß er in dieser im Allgemeinen von Schelling ausgegangen, ist unverkennbar. Das Organ, mit welchem er die höhere Welt, die Welt der göttlichen Wahrheit, auffaßt, ist eine intellectuelle Anschauung, und sein Verfahren, die Zweitheilungen, in welche seine ganze Lehre zerfällt, daraus abzuleiten, daß er die Sache bald von der einen, bald von der andern Seite betrachten heißt, ruht so sehr auf dem ähnlichen Schelling's, daß er, wenigstens im Erwin, sogar vergißt, für dasselbe eine Rechtfertigung der Art, wie sie bei diesem in der Lehre vom absoluten Gegensatze vorliegt, zu versuchen. Die näheren Anknüpfungspunkte anzugeben ist freilich schwierig, denn Schelling's Schriften zeigen seine Lehre entweder in beständiger Um- und Fortbildung begriffen, oder wählen wenigstens zu ihrer Darstellung immer neue Gesichtspunkte. Indessen haben wir in diesem Falle einen äußeren Fingerzeig an dem Umstande, daß Solger den Namen eines seiner Mitredner dem „Bruno" entlehnt. Man darf nämlich daraus vielleicht schließen, daß ihn auch der Inhalt dieser Schrift besonders beschäftigt habe. Dazu ist sie in der Reihe jener früheren Schriften Schellings, welche der Abhandlung über die Freiheit vorangehen, die letzte, also wohl diejenige, in welcher sich seine frühere Lehre am meisten entwickelt zeigt. Und in der That reicht das Zurückgehen auf sie vollkommen aus, um Solgers Verhältniß zu Schelling anschaulich zu machen.

Die Schelling'sche Lehre war durch die scharfe Einseitigkeit der Fichte'schen Ansicht, durchaus nur dem Subjectiven und Idealen eine ewige Wesenheit beizulegen, hervorgerufen. Diese Ansicht erlaubte ihrer Natur nach keine Widerlegung, aber indem

sie in den unendlichen Progreß der praktischen Ueberwindung des Objectiven und Realen auslief, lag darin selbst schon, daß dieses ebenso ewiger Natur sei, wie jenes. Natürlich konnte nun nicht die Rede davon sein, beide Principien unvermittelt neben einander zu stellen; noch weniger war ein Uebergang vom Einen zum Andern oder gar eine Vermengung in einem dritten zuzulassen. So entstand der Begriff der absoluten Identität, welche den strengsten Gegensatz nicht nur zuläßt, sondern fordert. Eben diesen finden wir in Bruno dialektisch entwickelt (S. 39 — 45 2. Aufl.). Namentlich aber wird dargethan, wie Einheit und Gegensatz, oder das Unendliche und Endliche selbst eine solche gegensätzliche Einheit bilden, indem (S. 63) das Endliche gerade dann dem Unendlichen absolut identisch sein müsse, wenn es im höchsten Sinne endlich, das heißt, unendlich endlich sei, so wie ja auch nicht dem Steine, der sich vom Ganzen nicht abzusondern wisse, sondern dem menschlichen Ich, dieser höchsten Absonderung, das Ganze als solches aufgehe. Eine solche Einheit ist nun das Höchste, was die Identitätsphilosophie kennt; wo sie nachgewiesen ist, darf Nichts weiter gefordert werden, und namentlich besteht die Ableitung aus derselben, auf welche die besonderen Gebiete des Daseins Anspruch zu haben scheinen, in nichts Anderem, als daß zunächst eben dasselbe, woraus jene Einheit in unserm Denken zu Stande kam, unter die Formel gefaßt wird, es sei ein außer der Einheit aufgefaßtes, und darum niemals ohne die Beimischung des ihm Entgegengesetzten zu denkendes Glied derselben, und sodann für alles Uebrige ein ähnlicher Ausdruck gesucht wird. Daß aber dergleichen außer der Einheit aufgefaßt werden kann, dies darf man selbst nicht aus dem Ewigen ableiten wollen, so daß dasselbe etwa die endlichen Dinge als zwar nicht an und für sich, aber doch für ein Bewußtsein seiende setzte, sondern die endlichen Dinge sind nur für das Endliche selbst, insofern es nicht das Unendliche ist, und in seiner Sphäre, endliche, und daß überhaupt ein Bewußtsein existirt, ist selbst eine Endlichkeit, denn es ist ein Ideales, das real gedacht wird; insofern aber das Endliche und Unendliche absolut identisch sind,

oder in Betracht des Ewigen, sind jene Dinge in ewige Einheit versenkt.

Die ganze Lehre hat also einen durchaus regressiven Character. Es kommt ihr nur darauf an, ein Princip zu finden, auf welches sich Alles zurückführen lasse; daß nun auch wieder etwas aus demselben abgeleitet werde, liegt nicht eigentlich in ihrem Bedürfniß; wenn dieß geschieht, so ist's nur für uns; es ist gewissermaßen nur eine Probe des früheren regressiven Verfahrens; eine reale Bedeutung hat es nicht, denn das Ewige selbst leitet nichts aus sich ab.

Es versteht sich, daß nur auf diesem Wege, das heißt, mittelst Entgegensetzung einer totalen Sphäre des Endlichen zu den Problemen und Auflösungen der späteren Freiheitslehre zu gelangen war. Auch finden wir (S. 69) eine Stelle, welche die Keime der Abhandlung von der Freiheit schon ganz deutlich enthält. „Wir werden in dem Wesen jenes Einen, welches von allem Entgegengesetzten weder das eine noch das andere ist, den ewigen und unsichtbaren Vater aller Dinge erkennen, der, indem er selbst nie aus seiner Ewigkeit heraustritt, Unendliches und Endliches begreift in einem und demselben Act göttlichen Erkennens: und das Unendliche zwar ist der Geist, welcher die Einheit aller Dinge ist, das Endliche aber an sich zwar gleich dem Unendlichen, durch seinen eigenen Willen aber ein leidender und den Bedingungen der Zeit unterworfener Gott". Allein wenn dergleichen schon hier vorkommt, so rührt dieß nur daher, daß den reinen Begriffsverhältnissen bereits etwas Höheres supponirt wird. Dieß zeigt sich namentlich bei der S. 70 — 139 versuchten Ableitung des Bewußtseins. Schon oben haben wir angeführt, wie das Ich als Beispiel des unendlich-Endlichen gebraucht wurde. Dieß ist es auch, und zwar das Höchste, ja das unendlich-Endliche selbst, aber mittelst dieser Formel wird es nicht erschöpft, ebensowenig wie durch das Hegel'sche Für-sich-sein. Nun soll S. 139 damit, daß das Unendliche auf sich selbst bezogen wird, das Ich ausgesprochen sein. Allein alles Beziehen der Art ist hier nur unser Beziehen; „das Unendliche kommt zu dem

Unendlichen" sagt Schelling, aber dieß darf er nicht unmittelbar darauf ein „Zusichselberkommen des Unendlichen", was freilich das Ich ist, nennen. Er trägt also in die reine Begriffsbeziehung eine That hinein, und so lag es ihm nahe, auch in der obigen Stelle von dem Willen des Endlichen zu sprechen.

Indessen über diese Verhältnisse konnte Solger schon darum, weil er, als die Abhandlung von der Freiheit erschien, ohne Zweifel schon seinen eigenen Weg der Forschung eingeschlagen hatte, keine vollkommene Uebersicht haben. Er mußte also selbst auf eine Lösung der Aufgabe bedacht sein. Denn je siegreicher der regressive Weg von Schelling zurückgelegt war, um so unabweislicher mußte das Bedürfniß sein, sich die ewige Einheit nunmehr nicht gleichsam apagogisch, sondern direct zu beweisen, oder sie auf irgend eine Weise in ihrem eigenen Wesen zu begreifen, wie sie sich als solche bethätigt.

Der Ausdruck, welchen Solger für dieses Wesen des Absoluten fand, ist der einfachste, der sich in diesem Zusammenhange denken läßt. Den neueren Versuchen, welche eben auf die Abhandlung von der Freiheit gebaut sind, gegenüber, möchte man ihn selbst zu einfach und unmittelbar finden, und ihm eine gewisse Ungeduld Schuld geben. Solger hatte sich, von Schelling nicht befriedigt, selbstständig in das Studium der modernen Einheitslehre, der Ethik des Spinoza versenkt, und hieraus entwickelte sich seine Lehre, daß das Absolute als Einheit von Product und Thätigkeit zu erfassen sei. Diese Zweiheit liegt bei ihm einem ähnlichen Schematismus zu Grunde, wie bei Schelling die des Idealen und Realen, die sich auf dieselbe Quelle zurückführen läßt. Schelling selbst würde freilich sehr gegen sie protestirt haben. Er sagt ausdrücklich (Bruno S. 167): wer das Absolute als Thätigkeit bestimmen wollte, würde sich gänzlich von der Natur desselben entfernen, denn aller Gegensatz von Thätigkeit und Sein sei nur in der abgebildeten Welt. Dagegen würde es nichts verfangen, wenn man erwiedern wollte, es sei ja eben bei Solger das Absolute die Einheit von beiden. Denn dieß ist hier nicht in dem Sinne zu verstehen, wie man dergleichen bei

Schelling nehmen muß, daß das Absolute an sich weder das Eine noch das Andre sei, sondern es ist bei Solger beides: die Thätigkeit producirt nur sich selbst, aber als Producirte ist sie denn doch, sich als der Producirenden gegenüber, ebensowohl ein Sein wie jedes andre Product. Ebensosehr müßte Schelling sich gegen die weitere Fassung der Sache aussprechen. Schelling wollte keinen Uebergang zwischen der Einheit und dem Gegensatze, und so konnte er die Einheit beider als die unbestimmte Indifferenz bezeichnen. Solger aber ging auf einen Uebergang aus, und bedurfte also eines Bestimmten. Welches sollte nun dieses sein? „Von dem Besondern, sagt er (Erwin I. S. 230) und Einzelnen der bloßen Erscheinung kann diese (die Thätigkeit, in der die Schönheit besteht), wie es scheint, nicht aufsteigen zum Göttlichen; denn in dem Einzelnen als solchen ist dieses Wesen nicht; es muß also wohl die Thätigkeit sein, wodurch die Gottheit die Wirklichkeit hervorbringt und selbst wirklich wird". Noch entschiedener fällt der Unterschied in Bezug auf das Ideale und Reale in's Auge, so daß es sogar von den Hegelianern als ein Fortschritt Solgers über Schelling namhaft gemacht wird, daß von ihm das Princip der übergreifenden Subjectivität erkannt worden sei. Nämlich Schelling (Bruno S. 77 ff.) sagt: „Absolutes Bewußtsein ist die Einheit nur sofern du sie als Princip der bestimmten relativen Einheit betrachtest, welche Wissen ist — Es ist aber kein Grund, die absolute Einheit vorzugsweise als Princip der einen von beiden relativen Einheiten zu betrachten, z. B. des Wissens, und in der auf diese Weise betrachteten Einheit die relativen Gegensätze aufzuheben, denn sie ist gleiches Princip beider, und entweder betrachtest du sie, auch in Beziehung auf das Wissen, an sich, so ist kein Grund, sie überhaupt auf diese Beziehung einzuschränken, oder du betrachtest sie nicht an sich, so ist gleicher Grund, sie in Beziehung auf die entgegenstehende relative Einheit zu betrachten, welche eben so real und von gleicher Ursprünglichkeit ist mit dieser". Das Erkennen ist also etwas Einzelnes, dessen Heraustreten aus dem Absoluten (Bruno S. 80) ebensowohl erst nachgewiesen werden muß, wie

das des Sein's. Dagegen erklärt sich Solger in seinem Gespräch über Sein, Nichtsein und Erkennen (Nachgelassene Schriften II. S. 257) mit ausdrücklichen Worten. Er will nicht das Ideelle und Reelle jedes für sich abgeleitet und betrachtet wissen, sondern das Eine, in dem beides vorhanden sei, soll als solches und nicht bloß zu jener Zweiheit entwickelt werden. Es ist dort so eben die intellectuelle Anschauung der Identität von Sein und Erkennen gewonnen „Du verstehst es, sagt A., doch nicht so, daß sich dieses Eine Ursprüngliche, wie ein wirkliches Ding, in zwei entgegengesetzte Hälften spalte, und so in's Unendliche nach verschiedenen Richtungen auseinander gehe"? Dieß geht offenbar auf den Schelling'schen Gegensatz des Idealen und Realen, des Geistes und der Natur. „Mit nichten, antwortet B. Es ist mir erfreulich, daß ich nicht nöthig habe, diese Ansicht bei dir zu widerlegen. Jenes Eine ist ja schlechthin und an sich ursprünglich Eins. Wenn es aber, sagt wieder A., das ist, woher kann ihm der Gegensatz mit sich selbst kommen? B.: Eben aus dieser seiner eigenen Gleichheit mit sich selbst. Unsere innerste Erkenntniß ist nichts anderes als eine Erkenntniß dieser reinen Einheit, das ist eine Erkenntniß des Sich-selbst-gleichseins. Diese Erkenntniß muß dem Absoluten selbst zukommen, da es ja alles ist. Es muß also sich selbst als eine Gleichheit mit sich selbst erkennen. Diese Erkenntniß nun ist die Form seines Seins. Denn sein Wesen ist nicht Gegensatz, sondern reine und ungetrübte Einheit. Unter jener Form aber ist es wirklich. Es muß darin, um sich selbst zu erkennen, in's Unendliche sein eigenes Subject und Object sein". Hieraus entsteht aber (S. 261) ein unendlicher Gegensatz, weil das Absolute, um wirklich zu sein, nicht bloß die Identität der Identität und des Unterschiedes, sondern auch sich wirklich entgegengesetzt sein muß; und die Ueberwindung dieses Gegensatzes ist dadurch dann selbst eine wirkliche, also eine beständige Thätigkeit. Es ist also nichts Anderes vorhanden, als Thätigkeit, welche beständig sich selbst als Product setzt; was Solger ohne zeitlichen Uebergang denken zu können glaubt (Erwin I. S. 245.).

Ohne für jetzt näher auf die Kritik dieser Ansicht eingehen

zu wollen, müssen wir doch bemerken, daß sie, so speculativ sie gemeint ist, doch auf ähnliche Weise, wie nach einer Bemerkung in einem früheren Hefte dieser Zeitschrift (Bd. I. Heft 2. S. 168) bei manchen der jetzigen Philosophen der Freiheit sich eine Dosis äquilibristischer Freiheitsansicht mit einmischt, mit dieser unvermittelten Einheit des idealen und realen Elementes noch mit Einem Fuße im Deismus steht. Solger drückt sich (Erwin II. S. 12) auch so aus: „Das Denken Gottes ist ein schaffendes, und was aus ihm hervorgeht, ist das selbstdenkende Dasein der Dinge, die wir also, indem sie aus dem Gedanken Gottes hervorgehn, und seinen Begriff wiederum als einen selbstthätigen und lebendigen in sich ausdrücken, in einem ganz eigentlichen, aber doch über den gemeinen erhabenen Sinne, wohl als die Sprache Gottes bezeichnen können." Wenn es den Deismus ausmacht, daß den einzelnen Dingen als solchen ein nur zufälliges, äußerliches, auf Willkür beruhendes Gesetztsein durch Gott beigelegt wird, so ist diese Stelle deistisch. Ein schaffendes Denken, das mit dem Sprechen verglichen werden kann, wird es immer nur mit dem Einzelnen zu thun haben, denn das Gesprochene ist immer nur Aeußerung des Sprechenden; bildet kein abgeschlossenes Dasein ihm gegenüber, wie wir uns ein vernünftiges Weltganzes denken müssen, durch dessen Begriff allein sowohl die abstracte Transscendenz als Immanenz abgewiesen werden kann. Und wenn man etwa Solgern lieber die letztere beilegen wollte, da ja bei ihm die Dinge in ihrer Einzelnheit nicht als von Gott ausgehend gedacht, sondern als in ihm beschlossen angeschaut werden sollen — sie sollen „bestimmte Punkte sein in der Linie, die die göttliche Thätigkeit beschreibt": so schlägt diese Immanenz, abgesehen davon, daß sie auf diese Weise nur in der Phantasie besteht, an sich selbst zur Transscendenz um, weil eben die Dinge eine wirkliche Existenz nur haben können in der Reihe der endlichen Ursachen, wie sie eben hier gedacht sind, nur etwa in einem ganz psychologisch vorgestellten vorweltlichen Denken Gottes vorkommen könnten. So daß also die ganze theosophische Anschauungsweise Solgers nichts ist als ein erster Versuch, den Deismus

zu verlassen, ohne damit in den Pantheismus zu verfallen, wie denn auch schon Lessing, gleich Solgern durch die Lectüre des Spinoza angeregt, zu demselben Zwecke ein schaffendes Vorstellen Gottes, — und darauf läuft es ja im Grunde auch bei jenem hinaus — angenommen hat.

So viel also für jetzt von den allgemeinen speculativen Grundlehren Solgers.

Gehen wir nun zu seinen Ansichten über die Schönheit, wie sie uns besonders in der Kunst vorliegt, über, so scheint es ihm am nächsten gelegen zu haben, dieselbe für die speculative Anschauung, in der wir eben der Emanation der einzelnen Dinge aus Gott inne würden, zu erklären, was freilich theosophisch genug wäre. Auch werden wir weiterhin sehen, wie er dieser Ansicht eine gewisse Hinterthür offen zu lassen weiß. Allein zunächst verhält sich die Sache anders.

Die göttliche Thätigkeit verwirklicht sich, wie angeführt, nach Solgers Lehre in einer Reihe von Producten, die damit in sich selbst Thätigkeit sind, und schaut sich in ihnen an. Aber sie würde sich nicht vollständig verwirklichen, wenn es nur in einzelnen Producten geschähe; sie muß sich auch in ihrer Totalität, als schaffende Thätigkeit, aus sich heraus in die Wirklichkeit setzen. So wird dieselbe also „zum Bewußtsein einzelner menschlicher Wesen, oder zur Phantasie der wirklichen, in der Erscheinungswelt gegebenen Menschen, die eine Kraft einzelner und besonderer menschlicher Seelen ist" (Erwin II. S. 15). Die Phantasie ist also die Kraft in uns, welche jener göttlichen Schöpfungskraft entspricht, oder in welcher vielmehr eben diese zum wirklichen Dasein in der erscheinenden Welt gelangt. Und diese Kraft ist es, welche wir im Schönen und in der Kunst in ihrem Wirken anschauen. Die Kunst ist eine Nachahmung des göttlichen Schaffens (I. S. 262); ebenso wie die göttliche Thätigkeit sich nur im Producte setzt und anschaut, so ist auch die Phantasie des Künstlers „im bestimmt gebildeten Stoffe selbst enthalten und untrennbar von ihm, so daß sie, aus ihrem eigenen Kern erwachend, auch schon die volle Ausbildung ihrer selbst, in gegenwärtigen

lebendigen Wesen wahrnimmt. So ist sie durch ihre eigenen Werke überrascht, und ehe sie ihre Thätigkeit und ihr eigenes Wesen erfassen kann, schon vollkommen gefesselt in ihrem Stoff. Die Seele ist nicht ohne ihr Werk, und ihr Werk ist ihr eigenes Dasein". Die Schönheit, welche von uns genossen wird, ist also zwar der Form nach etwas Speculatives, aber dem Inhalte nach an und für sich nicht, oder sie ist nur ein Analogon einer speculativen Anschauung. Denn wir gehen zwar, indem wir unser eigenes Thun anschauen, auf den innersten Kern unsers Wesens zurück, und dieser ist an sich, als Emanation der Gottheit, selbst ganz und gar göttlich: „denn du mußt nicht vergessen, daß die im Innern desselben — (des heiligen Gebietes, in welchem die Seele sich als wurzelnd in Gott ergreift) lebende und wirkende Gottheit auch das allgemeine göttliche Wesen ist, aus welchem eben an dieser Stelle die ganze Seele hervorgeht und sich in ihre eigene Welt des Daseins ausbreitet" (II. S. 17). Allein hier fassen wir ihn nur, insofern er der unsrige ist, und sich eben in diese seine eigene Welt des Daseins besondert; es mag die Schöpferkraft in uns von der göttlichen ausgehen, aber sie ist nicht ein bloßes Hindurchgehen dieser letzteren durch uns, sondern als solche in ihrer Totalität von Gott in die Wirklichkeit gesetzt; es kann also was im Einzelnen von ihr ausgeht, nicht als That Gottes, sondern nur als unsere That bezeichnet und angeschaut werden. „Die Kunst, heißt es noch auf der vorletzten Seite der Schrift (II. S. 286) sei „unser gegenwärtiges wirkliches Dasein, in seiner Wesentlichkeit erkannt und durchlebt".

Man wird nicht begreifen, wie wir zur Erörterung eines so einfachen Sachverhaltens soviel Aufwand an Worten machen mögen. Denn welcher einigermaßen philosophisch gebildete Leser der Solger'schen Schriften sollte sich über dasselbe täuschen können?

Wer dieselben wirklich gelesen hat, wird nicht so fragen. Der Sprachgebrauch, wie der Gedankengang, welchen S. befolgt, verdunkeln jenes Verhältniß aufs Aeußerste.

Der verwirrende Sprachgebrauch Solgers besteht darin, daß er auch die Anschauung, welche Gott von der Welt als Product

seiner Thätigkeit hat, und die uns, weil wir selbst nur Product, und somit für dieselbe nur ein Gegenstand sind, unzugänglich sein muß, eine Anschauung der Schönheit nennt, da es doch, seinem eigenen Ausgange von der sinnlichen Gestalt nach nur darauf ankam, das, was für uns eine solche ist, zu erklären.

Der Gedankengang seines Werkes aber, durch welchen er ganz natürlich auf diesen Sprachgebrauch, sowie auf die ganze Herbeiziehung des theosophischen Elementes seiner Philosophie verfällt, ist folgender.

Indem aus der aufgänglichen Fixirung der Thatsache der Schönheit, zufolge deren diese in der sinnlichen Gestalt ihren Sitz hat, hervorgeht, daß sie wesentlich ein für uns Seiendes sei, stellt sich ganz von selbst die Hauptfrage dahin, durch welche Geistesvermögen sie aufgefaßt werde, und welcher Geistessphäre sie angehöre? Es werden also zunächst diejenigen durchgenommen, die dem gemeinen Bewußtsein angehören — nämlich der Trieb oder das Bewußtsein der Lebendigkeit, das abstracte Denken und der freie Wille. Von allen dreien wird auf ächt dialektische Weise gezeigt, daß sie nur dann wesentliche Momente für die Erkenntniß des Schönen enthalten, wenn man sie über sich selbst hinaustreibt. So könne man wohl sagen, heißt es I. S. 24 ff., in der Schönheit sei der Trieb in seiner Totalität befriedigt; aber als Trieb geht er immer nur auf Einzelnes und ist selbst einzelner. Das Bedürfniß der Einheit veranlaßt die Unterredner, es mit dem Begriff zu versuchen. Aber durch diesen kann man das Schöne nur dahin aussprechen, daß es das Maaß sei, das sich selber messe, oder das Gemessene, das sein Maaß in sich selber trage: da doch der abstracte Begriff als Form wesentlich seinem Stoffe als ein Anderes gegenüberstehe. Einen Uebergang zwischen beiden scheint die Freiheit zu gewähren. Aber in Betreff dieser wird an der Fichte'schen Lehre, die dieselbe am consequentesten festgehalten, nachgewiesen, daß durch sie jenes Urelement der Schönheit, die Sinnlichkeit ganz und gar negirt werde. Endlich wird gezeigt, daß der platonisirende Intellectualismus, welcher ohne weitere speculative Vermittlung, das Schöne dadurch erklären wolle, daß

gewisse Urbilder der Dinge in demselben angeschaut würden, sich im Grunde über die Sphäre des gemeinen Bewußtseins nicht erhebe, indem man, wenn es darauf ankomme, sich bestimmt darüber zu erklären, was jene Urbilder am Ende seien, über die abstracten Begriffe, solle man aber ihre Beziehung auf die Dinge angeben, über ein gewisses praktisches Beziehen derselben von Seiten des Künstlers nicht hinauskommen. Es ergibt sich somit das Resultat, daß die Schönheit, die wir doch alle kennen und aufzufassen wissen, einer gewissen höhern Erkenntnißart angehören, daß sich in ihr eine andere Welt, als unsere empirische, offenbaren möge.

Die Kritik, welcher Solger hier und im Folgenden die früheren Ansichten über die Schönheit unterwirft, dürfte, wenn man von seiner Betrachtung Kants absieht, dessen Standpunkt er sich nicht auf totale Weise vergegenwärtigt zu haben scheint, leicht die ausgezeichnetste Seite seines Werkes sein, und ist, ebenso wie die Polemik gegen A. W. Schlegel, die er in seiner Recension von des Letztern Geschichte der dramatischen Literatur entwickelt (Nachgelassene Schriften II. S. 493 ff.), bis jetzt so wenig veraltet, daß sie sich in den Hauptpunkten noch gegen die Kunstlehren, welche heutigen Tages gäng und gebe sind, anwenden ließe, nur mit dem Unterschied, daß in diesen die Irrthümer, welche Solger einzeln widerlegt, zusammengemengt sind, so daß es vorerst nur darauf ankäme, dem Unverstand Methode zu leihen. —

Mit der Aufsuchung einer höheren Welt und Erkenntnißart für das Schöne ist der zweite Dialog beschäftigt. Es wird zu diesem Behuf zunächst wieder auf den vorhin erwähnten Intellectualismus zurückgegangen. Denn es durfte nicht verschwiegen bleiben, daß dieser dagegen protestiren würde, nur eine Anschauungsweise des gemeinen Bewußtseins zu sein, und daß er darin in gewisser Beziehung Recht habe. Nämlich die platonische Philosophie selbst kann sich zwar, wenn sie auch dem Inhalte nach manche Elemente enthält, die über das gemeine Bewußtsein hinaus liegen, doch ebensowenig über den Besitz eines sicheren Standpunktes legitimiren, wie irgend eine Philosophie, die sich mit dem

einfachen Wissen begnügt, und nicht von dem Wissen des Wissens ausgeht. Allein ganz anders verhält es sich mit der Schellingischen Reproduction derselben, welche doch, wo es sich von dem ästhetischen Gebrauche der Ideen handelt, im Grunde immer gemeint ist; denn hier werden diese letzteren in der That auf das Wissen des Wissens bezogen, und als Specificationen des Einen Seins und Wissens aufgefaßt. Daher läßt Solger den Anselm sogleich am Anfange des Gesprächs (I. S. 129) die Formel brauchen: die Bilder, über deren Verhältniß zu den Urbildern bis dahin nichts Genügendes hatte vorgebracht werden können, würden von den letztern selbst hervorgebracht, insofern dieselben Aeußerungen des Einen göttlichen Wesens seien; und die Dinge seien also schön als Hervorbringungen Gottes.

Wir sind hier zu der Auffassung gelangt, deren imposanter Charakter *) Solgers Geist mitten in ihrer Bekämpfung gefangen nimmt, und aus deren Irrgängen — den vieldeutigen! — sein Räsonnement sich nicht herauszuwickeln weiß. Von dem Hervorbringen Gottes kommt er auch da nicht los, wo er die den Menschen zugängliche Schönheit als etwas von denselben zunächst Unabhängiges darstellt.

Solger sieht zuvörderst sehr wohl ein, daß es in dieser Form mit jener Auffassung nichts sei. Die Gottheit ist offenbar nur ganz äußerlich herbeigeholt, um etwas Thätiges und Wirkendes zu haben. Es läßt sich aber nicht einsehen, wie sie in den einzelnen schönen Dingen auf andere Weise offenbar werden sollte, als in allen übrigen: denn alle Dinge sind ihre Hervorbringungen; soll ein Unterschied stattfinden, so muß man annehmen, daß sie die Reihe der endlichen Ursachen ganz willkürlich unterbreche; was eine ihrer unwürdige Ansicht ist, denn sie wird dadurch selbst zu einem einzelnen und endlichen Wesen. Der Intellectualist sucht

*) Inest enim homini quaedam *intellectus ambitio* non minor quam voluntatis; praesertim in ingeniis altis et elevatis — nämlich in dem Kleinen und Gewöhnlichen das Höchste sehen zu wollen: errorum Apotheosis. Baco de Verulam Nov. Organ. I. Aphor. 65.

sich durch die Formel zu retten, daß die Ursache, welche das Schöne hervorbringe, zugleich das allgemeine und ewige Wesen der Dinge selbst sei. Aber Solger erwiedert, das heiße nichts Anderes, als, „wir müssen um des Schönen willen den Gedanken von etwas erfinden, was wir zugleich als das Hervorbringende und zugleich als den Begriff desselben ansehen. Oder mit andern Worten, aus dem erscheinenden Schönen, weil es nun einmal da ist, und von uns für das Schöne gehalten wird, nehmen wir etwas heraus, nämlich eben das, wodurch es schön ist, oder seinen Begriff, und indem wir diesen zugleich als etwas für sich Bestehendes Wesentliches ansehen, wird uns derselbe zur Idee, oder zu jenem scheinbar ursprünglichen Muster" (I. S. 137). Auf dieselbe Weise, setzt er hinzu, werde auch von dem gemeinen Deismus das Ganze der Welt aus ihr herausgenommen und als besonderes Wesen, das ihre Ursache sei, „hypostasirt" — wie denn auch beide Anschauungsweisen, wie soeben gezeigt, vereinigt angetroffen werden. Auf diese Weise enthält also überhaupt jene sogenannte Welt der Urbilder vielmehr nur die Abbilder der sinnlichen Dinge, die nach ihr geformt sein sollen; die Einbildungskraft schafft dieselben, weil man ein unbestimmtes Bedürfniß fühlt, die letzteren aus einem höheren Gesichtspunkte anzusehen (S. 139). Es liegt also auch dieser Auffassung nur eine ganz endliche Erkenntnißweise zu Grunde.

Gleichwohl können diese endlichen Erkenntnißweisen hier nicht in dem Sinne aufgegeben werden, daß die höhere, welche hier gesucht wird, etwas Anderes sei als sie, etwas außer ihnen Liegendes. Denn es hat sich früher gezeigt, daß sich aus ihnen allen wesentliche Momente des Schönen entwickeln lassen. Es wird also die höhere Erkenntnißart in demjenigen bestehen müssen, was allen jenen endlichen zu **Grunde** liegt, oder es wird sich hier überhaupt nicht von einer einzelnen Thätigkeit des Menschen handeln, sondern von einer **totalen** Aeußerung desselben, also, insofern von der Erkenntniß die Rede ist, von der **Erkenntniß an und für sich**.

Und so geräth Solger in die allgemeinste und höchste Auf-

gabe des Denkens, von welcher die Schönheit erst wieder abgeleitet werden müsse (S. 147).

Es wird somit die Schönheit wieder eine Art von intellectueller Anschauung, und das, was in ihr angeschaut wird, die Welt sein müssen, wie sie von Gott ist; unsere gegenwärtige Welt wird im Schönen in eine höhere verwandelt sein (I. S. 157), und das Schöne wird sich nur dadurch vom Wahren, Guten, Seligen unterscheiden, daß in ihm nicht irgend eine Beziehung der höheren Welt auf die Erscheinung gesetzt sein wird, — nämlich daß diese entweder jener ganz angemessen, oder aus derselben hervorgegangen, oder ganz in ihr begriffen sei — sondern die höhere Welt ganz in der Erscheinung selbst erblickt werden wird (S. 169).

Dieß ist nun offenbar durchaus nicht möglich, so lange wir sowohl die Welt der Erscheinung, als die des Wesens als bloß seiende betrachten. Denn da wäre doch immer die eine nicht die andere, und wollte man sagen, die höhere scheine durch die niedere hindurch, so möchte dieß, wenn man sich von dem bildlichen Ausdruck losmachte, immer nur wieder eine Verstandesbeziehung enthalten; auch würde nicht die Erscheinung als solche der höheren Welt angehören. Wir dürfen also überhaupt nicht die Schönheit in den daseienden Dingen als solchen suchen, so daß sie fertig vor uns läge; sie wird nur in der thätigen Vereinigung beider Welten bestehen können. Und da diese doch nicht von der Erscheinungswelt ausgehen kann, so wird die höhere Erkenntnißart der Phantasie, mittelst deren wir das Schöne auffassen, darin bestehen müssen, daß wir der Thätigkeit inne werden, wodurch die Gottheit die Wirklichkeit hervorbringt, und selbst wirklich wird (S. 231).

Und so wären wir auf dem Gipfel der theosophischen Auffassung angelangt.

Allein auf diesem konnte es sich Solgern nicht verbergen, daß dieselbe die Schönheit in ein Gebiet zu verlegen zwingt, in dem sie aus dem einfachen Grunde nicht zu Hause sein kann, weil sie, gehörte sie ihm an, uns Menschen vollkommen unzugänglich sein würde.

Nämlich in der Thätigkeit, auf welche die Untersuchung jetzt geführt hat, muß im Gegensatze zu der einseitig subjectiven und die Erscheinung nur negirenden der Fichte'schen Philosophie eine doppelte Richtung unterschieden werden, erstlich die von Gott ausgehende Thätigkeit als solche, zweitens die Thätigkeit des Irdischen, sein eigenes Wesen, und damit zugleich das göttliche, in sich zu entfalten. Die erstere macht das Erhabene aus, die zweite das Schöne im engern Sinne, welche Bestimmungen aber beide, nach früheren Untersuchungen nur eine unvollkommene, werdende Schönheit enthalten; die volle Schönheit kann nur in der Vereinigung und Durchdringung von beiden bestehen, denn bei Gott muß Thätigkeit und vollendetes Dasein Eins sein (S. 245). Dieses läßt sich nun aber von uns in Bezug auf die existirenden Dinge nicht realisiren, und zwar eben darum nicht, weil wir immer von ihnen als existirenden, als in ihrer Existenz fixirten, werden ausgehen müssen. Denn angenommen, wir hätten zu diesem Range etwas der ganz gemeinen Verknüpfung der endlichen Ursachen und Wirkungen Angehöriges erhoben, so hätten wir vielmehr das Häßliche ergriffen, als das Schöne. Nun wird dieses zwar aufgehoben durch das Lächerliche, insofern wir in diesem uns, indem wir in der Sphäre des Endlichen verweilen, zugleich unendlich wissen; allein damit lassen wir das wirkliche Ding als solches im Rücken: wir setzen nur eine Beziehung desselben auf das Unendliche, nicht eine Gegenwart des letztern in ihm. Und indem so das Endliche für unsere Auffassung immer für sich bestehen bleiben wird, muß dieß auch mit dem Unendlichen der Fall sein. Denkt man sich auch beide im Schönen vereint, so wird doch das so verendlichte Unendliche in Gegensatz gegen das rein Unendliche treten und somit als ein der Vergänglichkeit und dem Untergange geweihtes, oder als ein Gegenstand der Trauer erscheinen, so daß auch hier die wahre, volle Befriedigung mit sich führende Schönheit nicht realisirt ist. Alle diese Schwierigkeiten fallen nur für das Wesen weg, welches nicht von dem Existirenden, das ihm von außen gegeben ist, auszugehen genöthigt ist, denn nur ihm wird es gelingen, die Dinge in Fluß

zu bringen: so daß es also, wenn die Schönheit eine Anschauung der göttlichen Thätigkeit in den Dingen ist, „nur für Gott ein bleibendes Schönes gibt, und weil eben sein Schaffen in Allem, für ihn auch Alles schön ist; für uns aber die Schönheit nicht allein in die Verhältnisse alles übrigen irdischen Scheines zerfließt, sondern sich durch das Grundverhältniß ihrer eigenen Bestandtheile in sich selbst zersprengt und etwas Unmögliches wird" (S. 261).

Also hätte sich nunmehr durch dieses widersinnige Endergebniß die ganze bisherige Untersuchung selbst als verfehlt erwiesen, oder es bedürfte wenigstens einer totalen Erneuerung derselben, um aufzufinden, an welchem Punkte der Fehler, der dasselbe herbeigeführt, seinen Sitz habe? — Nichts weniger als das. Es ergibt sich vielmehr aus dem zuletzt Aufgestellten für Solger die Lösung seiner Aufgabe ganz unmittelbar. Es ist Thatsache, daß wir das Schöne empfinden. Nun kann dieses nur für das Wesen vorhanden sein, welches die schönen Gegenstände selbst erschafft. Die wirklichen Dinge aber werden von uns nicht geschaffen; es kann also in ihrer Anschauung die Schönheit nicht bestehen. Folglich muß dasselbe einer Sphäre angehören, in der wir uns selbst schaffend verhalten. Als eine solche kann man die Kunst bezeichnen. Nur in der Kunst also gibt es für uns ein wahrhaft Schönes: in ihr schauen wir auf ähnliche Weise unser eigenes Schaffen als Product an, wie Gott das seinige in den wirklichen Dingen.

Es wird in diesem Zusammenhange und für die Leser dieser Zeitschrift nicht nöthig sein, darauf hinzuweisen, wie das Wort Kunst hier in einem rein geistigen Sinne genommen sei. Das Element der äußeren Existenz des Kunstwerkes kommt hier noch gar nicht in Betracht; in dem Streite, ob es auch außer der Kunst in der Bedeutung der Thätigkeit, welche solche Werke der sinnlichen Anschauung darbietet, oder der Gesammtheit dieser Werke selbst, ein Schönes gibt, ist hier nur erst insofern etwas entschieden, als allerdings den wirklichen Dingen als solchen die Schönheit abgesprochen ist; wobei jedoch noch unentschieden bleibt, inwiefern ihnen dieselbe etwa durch eine Reproduction von unserer Seite mitgetheilt werden kann; der **Mythus** fällt sosehr unter

den Solger'schen Kunstbegriff, daß man sogar die Frage stellen könnte, ob Solger sich überhaupt in dem letztern so gar weit über ihn erhebe: es wird überall unter der Kunst nichts verstanden, als die rein innerliche und damit zugleich immer und in allen Fällen idealgesetzte Schöpferthätigkeit des Menschen.

Nun wird man sich aber, je lebendiger man sich von diesem Resultat überzeugt hat, um so mehr von der Weise frappirt finden, in welcher die weitere Ausführung der Sache, im zweiten Theil des Erwin, verfährt. Denn es wird hier doch wieder die Schönheit im Lichte einer göttlichen Thätigkeit betrachtet, und das Schöne somit als ein Product Gottes behandelt; das so eben ausgeführte Resultat scheint ganz vergessen zu sein.

So schlimm ist es nun freilich nicht. Es wird nur, was dort inductorisch gefunden war, jetzt aus den höchsten Grundlehren deducirt (bis S. 14). Das künstlerische Schaffen wird hier als das gefaßt, in welchem sich die göttliche Thätigkeit, wie schon früher erwähnt worden, nicht als in einem einzelnen Producte, sondern in ihrer Totalität verwirkliche. Allein der ausschließliche Sinn, in welchem dieß genommen wird, gibt der Auffassung der Kunst allerdings wiederum einen theosophischen Anstrich, den sie nun nicht mehr verliert. Es war aber unsere Aufgabe, eine unmittelbar theosophische Bedeutung der Solger'schen Kunstlehre zurückzuweisen; jetzt sind wir zu dem Punkt gelangt, die mittelbare, welche derselben allerdings eigen ist, darzustellen.

Solger legt der Kunstanschauung keine speculative Wahrheit bei oder er identificirt sie nicht mit der Anschauung des Absoluten von sich selbst; er behauptet nicht, daß in ihr unser Ich mit dem göttlichen identificirt werde; sie soll nur dem ersteren als solchem angehören. Nun kann aber die Frage entstehen, was denn unser Ich im Grunde sei — in dem Sinne, wie Schelling, wie eben erwähnt worden, es für das unendlich Endliche oder das zu sich selbst kommende Unendliche erklärt — also überhaupt, welche Stelle im System des Alls es einnehme, oder welche Form der allgemeinen göttlichen Substanz es sei? Diese Frage wird von Solger

dahin beantwortet, daß der Mensch, insofern er Geist ist und geistig producirt, d. h. Künstler ist, nichts Anderes sei, als die in die Erscheinung eingetretene und daher von sich selbst als solcher immer noch durchaus unterschiedene Gottheit selbst, so daß also wir, die wir die Kunstthätigkeit wissenschaftlich betrachten, dieselbe, wenn sie selbst sich dessen auch nicht bewußt ist, — denn sie ist ja eben das aus sich herausgetretene göttliche Bewußtsein, — als eine ganz göttliche auffassen, und ihre einzelnen Erscheinungen auf diejenigen der göttlichen Thätigkeit als solcher zurückführen müssen — was dann so weit geht, daß das Anschauen unserer eigenen Thätigkeit, in welchem allein ein Schönes möglich ist, jenes Sichanschauen der Gottheit in den erschaffenen Dingen, welches uns unzugänglich sein muß, voraussetzt: denn das erstere ist nichts Andres als die Erscheinungs- oder Daseinsform des letzteren.

Und so glauben wir vollständig ins Licht gestellt zu haben, wie es mit Solger's Lehre gemeint gewesen. Auch wird man nunmehr begreifen, wie er glauben konnte, in derselben die Grundlage für eine vollkommene Erklärung der Kunstsphäre gefunden zu haben. Es liegt uns nunmehr ob, zu untersuchen, in wiefern sich dieß mit ihr leisten lasse, und namentlich unsere obige Andeutung zu rechtfertigen, daß Solger die Aufgabe nicht einmal, wie er selbst sie sich stelle, gelöst habe.

Solger sagt, wie oben angeführt worden, die Schönheit habe ihren Sitz in der Gestalt der Dinge (Erwin I. S. 16). Und dessen erinnert er sich, nachdem er sie auf die Thätigkeit zurückgeführt hat, sehr wohl. Erwin hält (II. S. 4) dieser letztern Auffassung entgegen, daß das Schöne doch immer etwas schon Vollendetes sei; woher es kommen möge, daß man geglaubt habe, die Kunst beruhe auf der Nachahmung der Naturdinge, die, als äußerlich seiende, dieß freilich in Bezug auf uns sein müssen. Es ist aber nach Solger's Lehre an eine andere lebendige Vollendung und Beschlossenheit in sich zu denken, und diese scheint ihm mit jener Thätigkeit so wenig unvereinbar, daß er es kaum noch nöthig findet, sich darüber weiter auszulassen. Denn wie die göttliche Thätigkeit nur darin wirklich ist, daß sich die wirkli-

chen Dinge aus sich selbst ihrer individuellen Natur nach ausbilden, so ist's auch mit ihrer Erscheinung, der künstlerischen, unmittelbar verbunden, daß die Bilder derselben sich gestalten.

Allein hiermit ist nun eben einerseits die Frage nach dem Verhältniß der Gestalt, insofern sie in der Kunst in Betracht kommt, zu der Thätigkeit, auf welcher dieselbe allerdings beruht, durchaus nicht getroffen, — womit zugleich jene Annahme der innern Einheit der göttlichen und künstlerischen Thätigkeit widerlegt sein würde — andererseits möchte aber auch, wenn dieß nicht zugegeben werden sollte, jene ganze Thätigkeit, mag man sie nun als göttliche oder künstlerische nehmen, die Probe einer scharfen Prüfung nicht aushalten.

Wenn man an der Spitze einer Untersuchung über das Schöne und die Kunst den Begriff der Gestalt entwickelt, so sollte man doch glauben, diese müßte in dem Sinne verstanden sein, in welchem sie diesem Gebiete eigenthümlich ist, nämlich als das Alles beherrschende und Allem maaßgebende Formprincip. Aber so ist's bei Solger nicht gemeint. Solger will mit diesem Ausdruck nur die vollkommene sinnliche Individualität des Schönen feststellen, im Gegensatz gegen die intellectualistische Ansicht, welche dasselbe als Abbild von irgend etwas Gedachtem auffaßte. Er hat bei ihm nichts Anderes im Auge, als die Naturgestalt der wirklichen Dinge. Etwas Weiteres kann er, dem ganzen Character seiner Lehre nach, nicht anerkennen. Das künstlerische Schaffen ist ihm nichts Anderes, als die Erscheinung des göttlichen; es kann also in ihm nichts vorkommen, als was in diesem enthalten ist. Zwar ist in der Kunst die göttliche Thätigkeit eben als Schaffen gegenwärtig, und somit ist dieselbe freilich nicht gerade in den Kreis dessen eingeschlossen, was uns empirisch vorliegt; sie kann auch das vorführen, was von Gott geschaffen werden könnte. Indessen bleibt dieß dem Princip nach ganz dasselbe: das Schöne wird auf diese Weise seiner Art nach immer ein bloßes Naturding sein, und die Einheit, welche in ihm stattfindet, eine solche, wie sie in der wirklichen Welt die Existenz der einzelnen Geschöpfe bedingt, und von den Gesetzen derselben bedingt wird. Dieß reicht

aber für das Schöne und die Kunst nicht aus. Hier finden sich Combinationen, die aus dem göttlichen Schaffen niemals hervorgehen können, denn sie widersprechen allen Gesetzen des Daseins. Man denke an die Centauren, welche zwei Herzen haben würden, wenn sie existirten. Nicht weniger unmöglich sind die geflügelten Göttergestalten. Denn was am menschlichen Körper der Arm ist, das ist beim Vogel der Flügel; es kann also nicht beides zusammengefunden werden. Gleichwohl sind dieß höchst bedeutende Kunstschöpfungen. Es muß also ihre Einheit und innere Möglichkeit ganz wo anders zu suchen sein. Ähnlich verhält es sich mit solchen Gegenständen, deren Schönheit blos in der Gruppirung besteht, wenn auch diese an sich nichts Unmögliches in sich trägt, z. B. mit der Landschaft; denn diese ist nur von einem bestimmten sinnlichen Standpunkt aus gesehen schön, während doch das Bewußtsein Gottes von ihr, angenommen, sie wäre überhaupt ausdrücklich in demselben gesetzt, jedenfalls nur auf ihre physikalische oder klimatische oder sonstige innere Wesenheit gerichtet sein könnte. Und so verhält es sich im Grunde mit allen Kunstwerken, diejenigen nicht ausgenommen, welche, wie Sculpturgestalten, äußerlich mit einem Naturwesen zusammenfallen: immer wird in ihnen ein Einheits- und gleichsam ein Schwerpunkt gesetzt sein, welcher der Natur als solcher durchaus fremd ist. Es ist weder etwas Physiologisches, was eine bestimmte Natur zu dem macht, was sie ist, noch ein psychologischer Ausdruck, noch auch eine Mischung von beiden, sondern etwas der Kunst ganz allein Angehöriges. Und dieses findet in Solger's Theorie, mag es ihm auch im Gefühl keineswegs unzugänglich gewesen sein, ja mag er vielleicht gerade um dieses Unnennbare unterzubringen, in die Sphäre eines andern Unnennbaren, des theosophischen Elementes seiner Philosophie geflüchtet sein, durchaus keine Stelle. Dieß beurkundet sich besonders in gewissen abstracten Reflexionen, die gänzlich außerhalb des ästhetischen Gebietes stehen bleiben, z. B. ob der männliche oder der weibliche Körper schöner sei (Erwin I. S. 23. 63). An sich und allgemein genommen ist weder der eine noch der andere jemals schön, sondern nichts als ein Naturproduct:

Schönheit läßt sich immer nur von einem ganz bestimmten, augenblicklich entweder sinnlich oder doch in der Phantasie — und zwar nicht der gemeinen Einbildungskraft, sondern der intensiven Anschauung des Künstlers — vor uns stehenden Körper aussagen. Eben dahin gehört auch das Reden von der Schönheit, z. B. der Madonna überhaupt, oder der Idee derselben. Eine solche gibt es für die Kunst in dem Sinn, daß man sie etwa als wesentliches Erzeugniß der christlichen Welt betrachten und ableiten könnte, gar nicht; sie ist, wenn von ihr geredet wird, nichts als ein abstractes Schema zugleich im Sinne Kant's und der Homerischen Unterwelt. Nur diese bestimmte Madonna, etwa des Raphael, ist etwas Ästhetisches; empfindet man bei jener Abstraction einen ästhetischen Eindruck, so ist's, weil man bei ihm im Grunde an ein bestimmtes Kunstwerk denkt. Wir müssen uns in diesem Gebiete, mit Ausnahme eines Verhältnisses, das der antiken Kunst angehört, bei dem es sich aber auch nicht sowohl um einen Begriff, als um eine Anschauung handelt, zu einem vollkommenen Nominalismus bekennen: die entgegengesetzte Ansicht setzt, ohne es zu wollen, an die Stelle der reinen Kunsteinheit eine solche, welche der Natur oder Geschichte, überhaupt dem Dasein angehört.

Hiemit wäre nun auch die Thätigkeit in dem Sinne, in welchem Solger das Schöne und die Kunst auf sie zurückführt, im Grunde schon abgewiesen. Denn diese ist in seiner Weltanschauung eben nur eine solche, die Naturgestalten hervorbringt; wird die Existenz einer andern Art von Gestalten nachgewiesen, so tritt sie in den Rang einer unzureichenden Hypothese. Doch ist die Art und Weise, in der er mit ihr experimentirt, zu lehrreich, und trägt ihre Widerlegung zu sehr in sich selbst, als daß wir sie hier nicht bis zu Ende verfolgen müßten.

Es ist nämlich die Kunst für Solger doch nicht blos das Setzen von Producten, die denen des göttlichen Schaffens parallel stehen, sondern zugleich, wie wir oben gesehen haben, eine höhere Erkenntnißart, das heißt, es wird in ihr die Thätigkeit selbst angeschaut, und so wird also, was der Kunst als solcher angehört, namentlich aber die Weise, in der dieselbe sich bald auf dieses bald

auf jenes Gebiet der natürlichen Production zu beschränken pflegt, als jedesmalige totale Form der Thätigkeit selbst nachgewiesen werden müssen; woraus denn hinterher wieder die Aufgabe entsteht, zu zeigen, wie bei diesem völligen Eingehen in's Besondere die letzte Grundlage und das, wodurch alles Andere erst möglich werde, eine allgemeine That sein müsse, durch welche die Kunst überall Kunst, und zwar die ganze Kunst sei.

Der erstere Zweck wird im dritten Gespräch verfolgt, der zweite im vierten.

Das Princip, aus welchem sich hier die Möglichkeit und Nothwendigkeit des Besonderen überhaupt herleitet, ist die schon genannte Doppelseitigkeit der Thätigkeit, vermöge welcher dieselbe in Einer Einheit zugleich das Setzen eines Productes vom Allgemeinen her, und das Sichselbstsetzen dieses Productes ist, und ein Fortschritt wird sowohl innerhalb der Lösung der einen Aufgabe, als auch beim Übergange von der einen zur andern dadurch bewirkt, daß man inne wird, daß jene Richtungen der Thätigkeit nur ihrer Verschiedenheit nach gesetzt seien, nicht aber in ihrer Einheit, die doch bei Allem, was existirt, im Grunde vorhanden sein muß.

Nachdem Solger den Begriff jener Einheit der allgemeinen und besonderen Thätigkeit durch Behandlung einiger Fragen, die nur durch ihn gelöst werden können, nämlich in wiefern die Kunst erlernbar sei (II. S. 31), und wie es sich in wahrer Kunst mit Idealisirung und Nachahmung der Natur verhalte, in's Licht gestellt hat, läßt er seine Unterredner durch ein ähnliches Problem, über das eigentliche Geschäft der Kritik (S. 38), zu einer Erkenntniß übergeleitet werden, von der man behaupten darf, daß sie, wie so manches in seinem Buche, bis auf den heutigen Tag nicht nur nicht die gebührende Beachtung gefunden habe, sondern geradezu unbemerkt und unentdeckt geblieben sei.

Man pflegt Solger'n zu den sogenannten Romantikern zu rechnen. Wir müssen es uns versagen, an diesem Orte, welcher für literarische Untersuchungen nicht bestimmt ist, genau zu erörtern, in wieweit dieß richtig ist; es werden unten noch einige Punkte erwähnt werden, die dabei in Betracht zu ziehen sein wür-

den. Jedenfalls erhebt er die Kategorieen, deren sich jene Männer zu bedienen pflegten, zu einer höhern Bedeutung. Die umfassendsten derselben sind bekanntlich die Ironie und der Gegensatz des Antiken und Romantischen. Beide faßt er so auf, daß sie nur der Kunst als solcher angehörten, und nicht dem Leben, auf welches jene Männer sie übertrugen. Von der Ironie wird weiter unten die Rede sein; das Antike und Romantische liegt dem zu Grunde, was Solger Symbol und Allegorie nennt.

Bekanntlich schreibt sich der ganze Gegensatz aus dem des Naiven und Sentimentalischen in Schiller's Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen her. Wem, um sich hiervon zu überzeugen, die innere Verwandtschaft dieser Dinge nicht genügt, dem läßt sich die Sache aus den früheren Schriften Fr. Schlegel's, die selbst im Stil an Schiller anknüpfen, augenblicklich beweisen. In Schiller's Schrift gehört der Gegensatz, ihrer ganzen Tendenz zufolge, ebensowohl der Dicht- als der Denkweise der verschiedenen Zeitalter an. Bei den Romantikern bekam er nach und nach mehr die letztere Bedeutung, wenn auch noch nicht auf so entschiedene Weise, wie bei Hegel und den Hegelianern, die ihn in ihrem Streben nach bestimmt ausgeprägten und durchgreifenden Gesichtspunkten durch alle geistigen Gebiete verfolgt haben; er ward dort meistens nur im Gebiete der Litteraturgeschichte angewendet. Solger erkannte, daß er seiner Natur nach nur der Poesie und Kunst angehöre, und glaubte auf diese Weise in den Besitz einer nothwendigen Ableitung desselben gekommen zu sein, da er bis dahin nur aus historischer Wahrnehmung empirisch aufgenommen worden sei.

Indem er nämlich die wahre Kritik als eine rein immanente bestimmt, weil sich die Thätigkeit der Kunst und ihr Product auf keine Weise als etwas einander Äußerliches vergleichen lasse, sondern jene vollkommen in dem letztern — was freilich, unserer obigen Darstellung zufolge, im Grunde bei Solger immer nur ein Naturproduct sein kann — versenkt sei, hält er nur mit voller Consequenz fest, was man unter dem Antiken zu verstehen pflegt, ein Geistiges, das durchaus in der Form der Objectivität verharrt.

In das praktische Leben übertragen ist diese eine Fabel; in diesem könnte solche Naivität nur als eine Geistesabwesenheit auftreten, wie man sie in der That an ausgezeichneten Künstlern zu bemerken glaubt; — da uns doch die Griechen — die römische Welt paßt ohnehin in den ganzen Gegensatz nicht, — auch als praktische Muster vorleuchten, was sie ohne eine höchst umfangsreiche und intensive Thätigkeit der subjectiven Reflexion nicht sein könnten. Dagegen für die Kunst ist dieser Begriff nothwendig, denn diese kommt gar nicht zu Stande, als insofern die Thätigkeit in dem Werke erloschen, oder (dieß setzt Solger selbst als gleichbedeutend) vollkommen gegenwärtig ist (II. S. 47).

Nun ist aber doch die Thätigkeit hier nur nach der Einen Seite hin gegenwärtig; sie erscheint ganz als Thätigkeit des Productes. Es muß aber auch zur Erscheinung kommen, daß sie an und für sich selbst Thätigkeit des Allgemeinen sei — und dieß ist das Romantische, oder nach Solger's Bezeichnung die Allegorie. Dieß scheint schon weniger auf die Kunst als solche bezogen werden zu müssen, da es ja gerade ein Hinausgehen über die Beschlossenheit des Kunstwerkes enthalte; wie man denn auch gewohnt ist, es mit dieser in der romantischen Kunst so genau nicht zu nehmen. Indessen dieß möchte nur insofern zu rechtfertigen sein, als sich diese letztere freilich weniger genau an die Beschlossenheit des Naturproductes anschließt; soll aber jenes Hinausgehen nicht blos eine vage Vorstellung, sondern eine Anschauung sein, so wird sie eine bestimmte Anschauung sein müssen, und damit sich ganz von selbst zum Kunstwerk gestalten. Es ist in dieser Zeitschrift schon früher einmal, bei Gelegenheit christologischer Untersuchungen, eine Äußerung in den von Heyse herausgegebenen Vorlesungen Solger's über Ästhetik, die wir hier in diesem Aufsatze weiter nicht citiren, weil sie, statt den Erwin zu erläutern, vielmehr ohne denselben gar nicht verstanden werden können, angeführt worden, daß die Idee etwa des Erlösers als symbolisch oder allegorisch, oder, wie dieß dort ausgedrückt wurde, mythisch nur in Bezug auf die Kunstdarstellung desselben bezeichnet werden könne, an und für sich aber einem ganz andern Gebiete angehöre.

Nun ist aber doch ebenso wenig, wie das Symbolische schon allegorisch ist, das Allegorische zugleich symbolisch. Das in der sinnlichen Erscheinung Beschlossensein und das Kundgeben einer höheren Welt in derselben sind zwei ganz verschiedene Dinge, die, wenn sie die Eine Schönheit ausmachen sollen, irgendwo vereinigt sein müssen. Hierin liegt die Nothwendigkeit des Fortschrittes über jenen Gegensatz. Es ist mit diesem nur erst die allgemeine Idee der Schönheit aufgestellt, und nicht begriffen, wie dieselbe in einem Werke bestimmter Gattung gegenwärtig sei (S. 72); mit jenem allgemeinen Medium, in welchem sowohl die Beschlossenheit des Productes in sich, als auch das Hinausweisen desselben über sich erscheinen sollte, ist noch gar nicht Ernst gemacht; jene Richtungen sind nur noch als Anschauungsweisen des Künstlers aufgefaßt, nicht aber gezeigt, worin sie als Product wirklich seien, und damit also erst in Wahrheit ein Schönes ausmachen.

Welches wird nun dieses gemeinschaftliche Medium, diese Wirklichkeit sein?

Ziehen wir in Betracht, daß Solger es hier überhaupt nur mit der idealen Seite der Sache zu thun hat, mit der Thätigkeit, welche der göttlichen analog sei, als in welcher die besonderen Dinge ideal gesetzt seien, wie in jener real: so können wir es nur consequent finden, daß er hier die Sprache nennt, und als die Ur- und Hauptkunst, oder die, welche zunächst mit der Phantasie selbst identisch sei, die Poesie betrachtet wissen will.

Hierbei ist jedoch die Sprache nicht zu nehmen als dieses in sich beschlossene System von articulirten Lauten, welche sich zu dem Inhalte nur als Zeichen verhalten, mag auch ein gewisser in einem oder dem andern Sinne nothwendiger Zusammenhang des Zeichens und des Bezeichneten stattfinden, dessen eigentliche Beschaffenheit jener physiologisch-psychologischen Wissenschaft nachzuweisen aufbehalten bleiben muß, zu der bis jetzt noch die ersten Anfänge fehlen. Solger faßt sie in dem Sinne des Sprechens, oder der „Erkenntniß selbst, insofern dieselbe auch äußerlich zur Erscheinung gelangt" (S. 74): dadurch, sagt er bald darauf, „unterscheidet sich eben unser thätiges Denken von

dem göttlichen, daß dieses sich durch die Dinge selbst als seine Sprache äußert, das unsrige aber nur in dem, was wir gewöhnlich Sprache nennen". Es ist nämlich bei Solger — ein Umstand, an den wir auch weiter unten noch mehrfach werden erinnern müssen, — das Erkennen nicht, wie wir dieß von Hegel her anzunehmen gewohnt sind, der aber damit nur dem, was alle frühere wissenschaftliche Philosophie wollte, einen bestimmten Ausdruck gegeben hat, die rein ideale Bewegung der Sache selbst — sondern, wie das göttliche Denken durchaus ein schaffendes sein soll, so wird von unserm Philosophen auch dem menschlichen an und für sich eine gewisse persönliche Realität beigelegt, vermöge deren es sich als Product aus sich herausſetze; es wird mit der Lebendigkeit des Individuums durchdrungen, und so konnte er auf eine ziemlich unkritische, aber zu jener Zeit sehr verbreitete Weise — man denke an Fr. Schlegel, der die Litteratur mit dem „Worte", dem Logos, in Verbindung setzt, wodurch sein Übergang vom ästhetischen zum religiösen, wenn auch selbst noch ästhetisirenden Interesse erklärt wird — jenes physiologisch psychologische Erzeugniß als die Daseinsform des Erkennens selbst auffassen. Und wenn die Sprache dieß an und für sich sei, erklärt er ferner, so werde sie in der Poesie als solche erkannt, und damit freilich zu einer verklärten Gestalt erhoben.

Nichts desto weniger ist auch hier die Aufgabe wieder nur auf eine einseitige Weise gelöst. Denn es kann sich uns eben vermöge jener Beziehung der Sprache auf den Mittelpunkt des Erkennens nicht verbergen, daß hier die Phantasie wiederum nur als Thätigkeit, nicht aber als Gegenstand gesetzt sei (S. 81), was doch, wenn es sich mit dem Andern nicht unmittelbar verbinden lassen sollte, doch wenigstens ebenso nothwendig ist. Dieses aber wird geleistet in den übrigen Künsten, welche wegen dieser ihrer Stellung zu der Poesie sich den Gesammtnamen der besonderen Künste gefallen lassen müssen.

Wir verfolgen die weitere Entwickelung nicht tiefer in's Einzelne. Wer die bisherige Darstellung gefaßt hat, muß schon ahnen, worauf es hier hinauslaufen wird. Der Formalismus des

Verfahrens in dem abwechselnden Setzen der Thätigkeit und des Productes ist schon in dem Obigen unverkennbar. Das System der Künste ließe sich nach Solger in folgender Tafel darstellen:

1) Die ganze Thätigkeit als solche wirklich geworden in der Sprache, ist die Poesie;

2) nach der Seite des Productes aufgefaßt aber ist sie

a) im Körper als dem Product κατ' ἐξοχήν:

α) rein als einzelnes Product gesetzt die Bildhauerei;

β) das Körperliche als die Thätigkeit, die alles umfaßt, das Licht, die Malerei;

b) in der Seele, als der selbst als Product gefaßten Thätigkeit

α) als Thätigkeit in dem, was nicht sie selbst ist, den Anschauungsformen und Gesetzen des Räumlichen, die Baukunst;

β) die Seele als reine Seelenthätigkeit existirend unter der Form des Zeitlichen, die Tonkunst.

Von der Zulässigkeit dieses Schematismus nach formaler und realer Seite hin abgesehen, ist es einleuchtend, daß sich Solger'n selbst, um so mehr er mit ihm die Aufgabe der Ableitung des Einzelnen gelöst glaubte, um so gewisser eine neue Aufgabe ergeben mußte. Es versteht sich nämlich von selbst, daß die obigen Abtheilungen nicht so zu nehmen sein sollen, daß sie Theile der Kunst seien, sondern sie geben sich für Formen derselben, so daß in einer jeden derselben die ganze Kunst gegenwärtig sei. Damit wäre nun, wenn es sich etwa von einem Naturgebiete handelte, Alles geleistet, was man fordern könnte. Denn in einem solchen kann es nur darauf ankommen, daß wir, die wir eine wissenschaftliche Erkenntniß der Sache anstreben, über sie im Klaren sind. In der Kunst aber ist es anders. Diese kommt „im wirklichen Leben" ebensowohl wie die Natur, „immer nur einzeln und stückweise vor" (S. 128), das heißt, ohne daß das Individuum, insofern es ihrem Genusse hingegeben ist, an jene Ableitung der einzelnen Form aus dem Ganzen derselben denkt. Nun ist aber dieser Genuß selbst nur dadurch möglich, daß wir uns bewußt sind, in dem

Einzelnen die ganze und volle Schönheit zu besitzen. Folglich muß die ganze Kunst noch auf andere Weise, als vermöge jenes Ansich „in jeder Kunstübung, die es nur wahrhaft ist, gegenwärtig sein" (S. 129), oder die That, auf welcher die Kunst beruht, oder in der sie vielmehr besteht, muß ihrer letzten Wahrheit nach eine solche sein, welche das Einzelne zwar jenem Schematismus angemessen, aber nicht von ihm aus setzt, wie denn in ihm die Thätigkeit der Phantasie nach verschiedenen Seiten hin immer nur als Product, also als Inhalt, mithin nicht als sie selbst vorhanden war.

Natürlich ist nun diese Gegenwart der ganzen Kunst in der einzelnen Kunstrichtung nicht so zu nehmen, daß mit der einen die andern als einzelne vereinigt würden. Dieß würde keiner weiteren Erörterung bedürfen, wären nicht dergleichen Vereinigungen mehrerer, ja aller Künste im antiken Drama und im christlichen Cultus vorhanden, deren Beschaffenheit nach der vorangegangenen scharfen Sonderung der Künste um so mehr einer Untersuchung bedarf. Und dabei ergibt sich denn auch zugleich der Uebergang zur Erkenntniß der wahren Totalität. Denn da eine wirkliche Verschmelzung der Künste deßhalb unmöglich ist, weil das Wesen derselben von Haus aus in lauter einander entgegengesetzten Richtungen besteht, so kann jene Einheit, welche bei der Verbindung mehrerer derselben in den genannten Fällen allerdings erreicht wird, nicht in der Kunst als solcher, oder in der Verwirklichung der Idee, sondern nur außerhalb ihrer, also in der Idee selbst, liegen. Und in der That bezieht sich nicht nur in der modernen Vereinigung der Künste, dem Cultus, sondern auch in der antiken, dem Drama, die Kunst wesentlich auf die Religion, und findet in dieser ihre Bestimmung und gewissermaßen ihren Ruhepunkt. Hat nun aber eine solchergestalt verbundene Mehrheit von Künsten ihren Mittelpunkt außerhalb der Kunst, so muß ihn auch die einzelne dort haben, denn wie könnten sie sonst gerade dadurch verknüpft werden? Es ist also der Kunst überhaupt wesentlich, daß sie, als existirendes Kunstwerk, über sich hinaus weist, oder daß wir, insofern wir ein solches,

sei es als Schöpfer oder als Genießende, setzen, in etwas Anderem stehen. Es fragt sich also, was dieses sei, und welches Verhältniß ihm zu der Kunst selbst anzuweisen sein möge, oder es ist jetzt die Aufgabe, die Thätigkeit, durch welche die Kunst ist, „nicht mehr ihren Wirkungen nach zu betrachten sondern als sie selbst" (S. 160), und so für das ganze Gebiet den allumfassenden Ausdruck zu finden.

Solger stellt als solchen am Ende des Werkes die Ironie auf, das heißt, er findet das Wesen der Kunst darin, daß wir, wenn wir ganz in der Sache sind, zugleich ganz darüber stehen; ein Resultat, das an sich, und insofern es mit dem „Spiele" Schillers auf Eins hinausläuft, ein wesentliches Moment des Wahren ist, das sich aber aus Solgers Lehre selbst keineswegs als das letzte Resultat ergibt.

Es ist nämlich dem allgemeinen Begriffe der göttlichen wie künstlerischen Thätigkeit zufolge, der bei ihm nun einmal zu Grunde liegt, nicht möglich, daß er jemals aus jenen verschiedenen „Richtungen" herauskomme. Daß dieselben in Gott vereinigt seien, wollen wir zugeben, bis wir am Ende dieser Arbeit die ganze Anschauungsweise einer Prüfung unterworfen haben werden; hier wäre die Aufgabe, eine solche Vereinigung im Wirklichen nachzuweisen, und dieß ist unmöglich, weil dieses als solches, nach Solgers Lehre gerade nur in der Trennung jener Richtungen besteht. Es ist eine Danaidenarbeit, wenn Solger im vierten Dialoge die Gegensätze, mit denen er es zu thun hat, auf die sinnreichste Weise immer und immer wieder umbildet, um ihnen eine Einheit zu entlocken. Er versucht es zuletzt mit dem künstlerischen Verstande (S. 259), welcher denn eine befriedigende Lösung verspreche, daß, während in dem, was bis dahin aufgestellt worden, in Bezug auf die Kunst eigentlich immer nur gefunden werde, „woher sie komme und wohin sie gehe", er „die Einheit der Erscheinung mit dem Wesen im Laufe des Gegensatzes schwebend, und so den Mittelpunkt der Kunst überall gegenwärtig erhalte". Aber auch hier treten sogleich wieder verschiedene Richtungen ein. Der künstlerische Verstand wird ent-

weder „eine ganze Welt in den Glanz der Idee eingehüllt erblicken, und nur durch scharfes und ruhig fortgesetztes Hinblicken darauf das Mannigfaltige und Lebendige als zugleich seiend und darin spielend auseinanderlegen“ (S. 246) — was Solger „die Betrachtung“ zu nennen vorschlägt, oder es wird ihm aus dem Spiel des Besondern und dem wunderbaren Zusammentreffen desselben, das allgemeine hervorleuchten („der Witz“ S. 250). Und zwar ist die erstere mehr der antiken, der andere der romantischen Kunst eigenthümlich. Gleichwohl sollen wir uns hievon genügen lassen. Es sei hier doch, meint Solger Ein Alles überschauender Blick gesetzt, welcher auf den Punkt des Ueberganges des Allgemeinen wie Besondern, und umgekehrt, gerichtet sei, bei welchem (S. 276) diese beiden Anschauungen, weil sie in einem reinen Widerspruch mit einander stünden, sich gegenseitig aufhöben. Und dieser Blick soll eben die Ironie sein. Nun hätte diese freilich solchergestalt in antiker und romantischer Kunst denselben Inhalt, nämlich die Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen. — Allein sie hätte ihn doch auf verschiedene Weise, nämlich das einemal als entstehend von dem Allgemeinen, das andremal von dem Besondern her. Auch dieß wird von Solger zugegeben (S. 281). Wir wären also noch ganz und gar nicht zu dem wahren Einheitspunkt gelangt. Denn nicht darauf kann es ankommen, daß erklärt wird, wie wir in der Kunst die Indifferenz als solche besitzen; genügte das, warum ging Solger überhaupt hinaus über Schelling, warum versuchte er das Absolute als Thätigkeit zu begreifen? Es müssen jene verschiedenen Richtungen selbst als solche in einer Einheit angeschaut werden, so wie Gott sich selbst nicht als todte Einheit, sondern als schaffendes Denken anschaut. — Wie kann nun aber doch Solger die Ironie als letztes Resultat aufstellen? — Er nimmt hier einen Ausweg, durch welchen er seine ganze Lehre selbst aufhebt. „Der wahre Mittelpunkt, sagt er S. 283, ist allerdings nur da, wo beide Richtungen sich gegenseitig durchdringen, und schwebt in beider Mitte. Ob nun der Verstand nicht von dieser Mitte nach beiden Seiten gleichmäßig sich schwingen,

und so eine bisher unerhörte Kunst hervorbringen könnte, welche mit Bewußtsein das Unbewußte, und zugleich aus diesem jenes schüfe, das läßt sich fragen. Und an der Möglichkeit der Sache selbst dürfen wir nun wohl nicht mehr zweifeln, nachdem wir uns überzeugt haben, daß jenes unveränderliche Wesen der Kunst eben nur da sei, wo zugleich die Nichtigkeit des wirklichen Daseins ist. Denn nun kann die Kunst, schon indem sie das Dasein bildet, es mit begleitender Ironie beständig auflösen und zugleich in das Wesen der Idee zurückführen. Wenn sie also gewöhnlich das gegenwärtig Einzelne als Stoff behandelt, so müßte sie nun den Standpunkt der Ironie selbst als das unmittelbare Dasein ausbilden, welches weil sich dieser zu beiden Richtungen ganz gleich verhält und zugleich überall gegenwärtig und wirklich ist, nach beiden Seiten mit gleicher Wahrheit geschehen könnte. Diese Kunst würde dann erst auf das Vollkommenste Freiheit mit Nothwendigkeit, und mit dem Witze die Betrachtung vereinen, und so ihr ganzes Gebiet von ihrem reinsten Begriffe aus vollenden. Aber vielleicht ist das im wirklichen Leben, unserer zeitlichen Schwäche wegen, nicht zu erreichen und nur der Gottheit selbst vorbehalten, vielleicht auch einer Nachahmung ihres Thuns, die uns erst in einer höheren Welt gewährt werden mag". — Es wird hier also mit klaren Worten die eigentliche Wirklichkeit der Kunst in die Zukunft oder in's göttliche Bewußtsein hinaus versetzt, oder, was uns erklären soll, wie wir aus jenen verschiedenen Richtungen herauskommen, und dieselben, vermengt, als Product vor uns sehen, dergleichen uns in jedem Kunsterzeugniß vorliegt, mithin das, wodurch das Allerpräsenteste, ja die Präsenz selbst, allein präsent zu sein vermag, zu etwas Transscendentem gemacht. Und kann die letzte Wahrheit des Kunstbewußtseins aus diesem hinaus in's göttliche Bewußtsein geschoben werden, wenn das letztere in jenem selbst in die Wirklichkeit eingetreten sein soll?

Auf diese Weise hat nun aber Solger auch das, was er von vorn herein als Aufgabe seiner ästhetischen Speculation aufgestellt hatte, nämlich die Ableitung der Gestalt vollkommen ver-

fehlt. Denn während wir hier erwarten mußten, nunmehr das eigentliche Formprincip in der Kunst abgeleitet zu sehen, welches sich in der That, wie anderwärts zu erweisen, aus dem Moment der Ironie entwickelt, gibt uns hier Solger, der, wenn er auch, wie oben gezeigt, der Consequenz seiner Lehre nach unter der Gestalt nur die Naturgestalt verstehen konnte, doch im Grunde bei dieser die Kunstgestalt auch im Sinne hatte, in seiner Ironie, in welcher Alles nur in beständiger Aufhebung seiner Besonderheit betrachtet werden soll, ein wahres Princip der Formlosigkeit.

So viel über Solgers Kunstlehre im Allgemeinen. Es ergibt sich hieraus leicht die Erklärung einiger Besonderheiten in seinen Ansichten und seinem schriftstellerischen Charakter, welche für solche Leser, die nicht ein besonderes Studium aus seiner Anschauungsweise gemacht haben, bisweilen Gegenstand fruchtlosen Nachdenkens gewesen sein mögen.

Wir haben oben Gelegenheit genommen, die gesunde Unbefangenheit seines Kunstsinnes zu rühmen. Nur das Vortreffliche und ganz Kernhafte scheint ihm gefallen zu können; er ist in demselben so heimisch, daß Productionen niederer Art für ihn kaum vorhanden sind. Aber wir treffen hierin auf eine merkwürdige Ausnahme. Solger ist mit einer seltsamen, fast dämonischen Vorliebe für Tieck eingenommen. Es ist hier nicht der Ort, zu zeigen, daß diesem Dichter ein Princip inwohne, das man im ästhetischen Sinne bedenklich, ja verwerflich nennen muß. Wir beantworten hier nur für Diejenigen, welche über diesen Punkt mit uns einverstanden sind, die Frage, wie Solger an ihm Gefallen finden können? Der persönlichen Bekanntschaft, die sonst wohl dergleichen Verblendung hervorbringt, kann die Sache nicht zur Last gelegt werden, denn sie war in diesem Falle keine Jugendfreundschaft; Solger, der 10 Jahre jünger war als Tieck, schloß sie mit dem längst bekannten Dichter. Es findet wirklich eine innere Verwandtschaft zwischen der Geistesrichtung beider Männer statt. Wir haben hier ein Beispiel, wie einseitige Theorieen in der Kunst sich am Leichtesten verrathen. Die großen von

der Geschichte anerkannten Heroen muß jeder gelten lassen; sie sind bestimmt vorliegende Probleme; man findet sich mit ihnen ab, so gut man kann. In der nächsten Umgebung aber, in der man selbst zu wählen hat, hält man sich unbefangen an wen man will, und dabei zeigt sich's denn, weß Geistes Kind man selbst ist. Tieck ist für Solger im Grunde der wahrhaft kanonische Dichter; die praktische Mangelhaftigkeit des Einen ist der reine Abdruck von der theoretischen des Andern. Wir haben eben erörtert, daß Solger über den Begriff der Thätigkeit des Künstlers, der Kunstübung, oder eines freien Schaltens mit dem Naturproduct, nicht hinauskomme, die sich in ein in sich beschlossenes Kunstproduct krystallisiren muß. Man kann Tiecks Productionen, so weit sie Solgern bekannt sein konnten — auf die späteren mögen die gesunden Elemente, die bei diesem letztern vorhanden sind, vortheilhaft zurückgewirkt haben — in der Kürze nicht treffender charakterisiren; das launenhafte Durcheinander in seinem Drama hat keinen andern Einheitspunkt, als den ironischen Selbstgenuß, nach Belieben so willkürlich verfahren zu können. Solger spricht von „ächt dichterischen Mährchen" (II. 43); „das Gemeinste und Alltäglichste, sagt er, fließt dort mit dem Wunderbarsten ganz in Eins zusammen, und der Dichter verbindet beides, als läge Alles in Einer und derselben Welt." Genau Tiecks Verfahren; es kommt aber nicht bloß auf den allgemeinen Hintergrund einer Welt an, mag sie dieß wirklich oder nur vorgeblich sein, sondern auf bestimmte künstlerische Motive, aus denen sich allein ein Ganzes bilden kann. Nun ist aber jene Thätigkeit bei Solger, obgleich durchaus dem Menschen angehörig, nicht als eine rein menschliche zu fassen; wir haben gesehen, daß sie, weil sie aus dem Mittelpunkt unseres Wesens hervorgehe, der in Gott wurzele, selbst einen gewissen göttlichen Anstrich haben soll. Schwerlich konnte Solger dafür ein besseres Bild finden, als den Tieck'schen Garten der Poesie (II. 17), in welchem sich, wie überall, z. B. auch in den lyrischen Gedichten, wo dieser Dichter das Hochpoetische zu erfassen glaubt, die Dinge, indem sie in ein gewisses fascinirendes Austönen hinduften, zu ei-

nem unbestimmten Eindruck sich sublimiren, wie der ist, welchen man von einer Musik empfängt, die, etwa im Walde, zu weit entfernt ist, als daß man die einzelnen Töne genau verfolgen könnte.

An dieses Verhältniß Solgers zu Tieck knüpft sich eine andere Frage an, in Betracht deren man nicht immer den richtigen Standpunkt für die Beurtheilung des ersteren getroffen hat, nämlich in wiefern die sittliche Zweideutigkeit, welche bei andern der „Ironie" anhängt, auch ihm zur Last zu legen sei. Hegel, der übrigens von seinem verstorbenen Collegen überall mit der Hochachtung spricht, welche ihm bei persönlicher Bekanntschaft zu versagen allerdings unmöglich gewesen sein mag, kann sich an der schon oben angeführten Stelle der Rechtsphilosophie in Beziehung auf diesen Punkt einer schonenden Hindeutung nicht erwehren. Es dürfte sich nun freilich mit der Ironie der Romantiker überhaupt etwas anders verhalten, als Hegel von seinem Standpunkte aus annehmen muß; wir würden, wenn es hieher gehörte, einen ziemlich abweichenden Grund ihrer sittlichen Verwerflichkeit anführen können. Was aber Solgern insbesondere betrifft, so verrückt die Hegel'sche Anschauungsweise die Frage in zweifacher Beziehung. Allerdings ist nach Solgers Lehre „das Höchste in uns so nichtig, wie das Geringste, und geht nothwendig mit uns und unserem nichtigen Sinne unter". Aber dieß steht zu Hegels Ansicht, nach welcher sich in dem scheinbar Höchsten nur eine Einseitigkeit aufhebe, und also der Untergang desselben in einem Triumphe der Wahrheit bestehe, gar nicht in einen reinen Gegensatz. Denn Hegel redet hier von der Idee selbst, von der ihm die objectiven Mächte des Staates, der Familie u. s. w. — denn beide Männer gehen bei der ganzen Sache von der antiken Tragödie aus (für Solger siehe darüber Erwin II. S. 248) — ewige Formen sind. Dagegen soll nach Solger die Idee nur, insofern sie in die Erscheinung eingeht, nichtig sein. „Geht die Idee, sagt er, durch den künstlerischen Verstand in die Besonderheit über, so drückt sie sich nicht allein darin ab, erscheint auch nicht bloß als zeitlich und vergänglich, sondern sie wird das gegenwärtige Wirkliche, und, da außer ihr

nichts ist, die Nichtigkeit und das Vergehen selbst, und unermeßliche Trauer muß uns ergreifen, wenn wir das Herrlichste durch sein nothwendiges irdisches Dasein in das Nichts zerstieben sehn" (II. 277). Freilich besteht ihm nicht etwa jene Hegel'sche Gliederung der Idee als solcher daneben; eine solche erkennt er nicht an; wir haben schon oben bemerkt, daß ihm das Erkennen selbst nicht eine objective Bewegung der Sache selbst ist, sondern eine persönliche That, der zufolge der Gedanke immer zugleich ein von uns geschaffenes ist, und daher stammt eben jene Nothwendigkeit, daß jede besondere Gestaltung des Ewigen dem Endlichen verfallen sei. Aber darin liegt doch nicht ein leiser Anflug der Frivolität, wie sie Hegel bei dem Begriff der Ironie mitzudenken pflegt; es wird nur nicht das, was Hegel für das Ewige erklärte, die Idee mit und in ihren besondern Formen, sondern nur die Idee selbst für das Höchste gehalten. Dieß ist der Eine Punkt, in Betreff dessen man durch die Auffassung der Solger'schen Lehre vom Hegel'schen Standpunkt her desorientirt wird. Der andere ist, daß Hegel zwar, nicht aber Solger, der Besonderung der Idee, wie jeder von ihnen sie bestimmen zu müssen glaubt, eine sittliche Bedeutung beilegt. Dieß hängt mit dem Früheren genau zusammen, da sie bei Hegel Besonderungen der Idee als solcher sind, so müssen sie bei ihm wohl objective Gültigkeit haben; sie sind ihm die dauernden Grundformen des Lebens. Für Solger aber sind sie überhaupt nur das Eintreten der Idee in die Erscheinung; wir haben hier keine andere Beziehung zu ihnen, als daß wir das Verhältniß dieser beiden Gebiete anschauen; auch sollen wir uns ja nicht, wie bei Hegel daran, daß sich das Wahre zu einer noch höheren Wahrheit entwickele, so hier an dem Untergang des Ewigen, welches endlich geworden ist, freuen, sondern „unermeßliche Trauer muß uns ergreifen, wenn wir das Herrlichste durch sein nothwendiges irdisches Dasein in Nichts zerstieben sehen". Die ganze Sache hat also für uns überhaupt gar keine praktische Beziehung; wir werden des Looses der Endlichkeit überhaupt gewahr, aber es ist darum nichts destoweniger unsere Aufgabe, das

Ewige in uns zu verwirklichen, eben damit, was dann in uns untergehen müsse, wenigstens das Höchste sei. Die Ironie ist hier, wie wir schon oben zu vorläufiger Orientirung ausgesprochen haben, in ähnlicher Weise, wie der Gegensatz des Antiken und Romantischen, während sie von andern Romantikern auf das Leben übertragen wurde, von Solger rein auf das Gebiet der Kunst beschränkt: — womit wir zugleich noch einen ferneren Berührungspunkt mit Tieck nachgetragen hätten, den in dieser Beziehung Hegel — was sich freilich leicht daraus erklärt, daß dieser die Kunstagentien nun einmal nicht anders, denn als Lebensmächte zu fassen wußte — ungerechter Weise mit Fr. Schlegel zusammenzustellen pflegt, und der sich auch, weil er weniger als Geschichtschreiber der Poesie, denn als Kritiker und Dichter aufgetreten ist, auf den Gegensatz von antik und romantisch wenig eingelassen hat.

Auf dieselben Grundlagen ist auch eine dritte Frage zurückzuführen, die uns hier entgegentritt, nämlich: welches der Grund des entschiedenen und man möchte fast sagen, hartnäckigen Festhaltens an der dialogischen Form sei, durch welches Solger in der Geschichte der Philosophie einzig dasteht? Dasselbe geht, wie es mit den methodologischen Richtungen der neuern Philosophie überall der Fall ist, aus dem innersten Kerne der Lehre selbst hervor. Um so weniger wird man es unangemessen finden, wenn wir das Verhältniß, in dem in dieser Beziehung Solger's Hauptwerk zu ähnlichen Versuchen steht, etwas näher zu bezeichnen suchen.

Zunächst wird Jeder durch den Solger'schen Dialog an den Platonischen erinnert werden. Wir finden in jenem mannichfaltige Redewendungen, ja selbst bisweilen einen Sprachgebrauch, welche dem, der nicht mit dem griechischen Philosophen vertraut ist, fremdartig vorkommen müssen; der Stil strebt an vielen Stellen offenbar der süßen Geschmeidigkeit des Platonischen nach. Wenn es der deutschen Sprache dazu besonders an der griechischen Partikelfülle gebricht, so sucht Solger selbst diesem Mangel soviel wie möglich z. B. durch das von Tieck getadelte Berlinische „ordentlich" nachzuhelfen; und bleibt trotz dem Allen eine gewisse Steifheit zurück, so dürfen wir uns nur erinnern, daß zu eben der Zeit

Schleiermacher an seiner Übersetzung des Platon arbeitete, die doch die Grazie des Urbildes so wenig erreicht, daß man fast zweifeln möchte, ob der Verfasser sie auch ganz gefühlt habe. Auch ist es ein kecker und geistreicher Einfall, den Schellingianer, Anselm und besonders den Fichteaner, Bernhard, welchem letzteren das etwas brüske Auftreten seines Meisters, überall gleich mit der sittlichen Idee dreinzufahren, beigelegt wird, gleichsam die Rolle der Platonischen Sophisten spielen zu lassen. Allein dabei fehlt sogleich ein sehr wesentliches Element der Darstellung Platon's, die ihm eigenthümliche Ironie. Und zwar nicht nur, insofern Alles sehr ernsthaft abgemacht wird, und Solger zu den zahlreichen bedeutenden Männern gehört zu haben scheint, denen, bei lebendigem Sinne für das Komische, und guter Einsicht in die Natur desselben, die eigene Production auf diesem Felde versagt ist. Der wahre Platonische Dialog konnte, wie alle bedeutenden Erscheinungen, überhaupt nur Einmal existiren. Die persönliche Verspottung des Sophisten ist nicht etwa nur ein liebenswürdiger Übermuth Platon's, oder eine unwillkührliche Äusserung seines dichterischen Talentes, auch nicht blos durch das Beispiel der Komödie zu rechtfertigen, welche die politischen Ansichten bekannter Männer in ihrer Person angriff. Es ist dem Dialog wesentlich, daß die in ihm bestrittenen und vorgetragenen Lehren mit der Person der Unterredner auf das Innigste verwebt sind. Keine Nachahmung kann jemals die Anlehnung Platon's an den historischen Sokrates erreichen, welcher vorwaltend durch seine Individualität gewirkt hatte; auch kommt es bei Solger gleich sehr matt heraus, wenn wir bei ihm nicht Fichte und Schelling selbst, sondern nur Schüler oder Repräsentanten dieser Männer eingeführt sehen. Aus diesem Grunde kann sich auch der Dialog streng genommen nur mit Ansichten zu thun machen, die noch keine literarische Existenz haben, oder noch nicht systematisch ausgebildet sind; denn da man in ihm nicht füglich Bücher citiren kann, so lassen sich im entgegengesetzten Falle die bestrittenen Lehren nicht mit der Treue angeben, die die heutige Wissenschaft fordern muß; der Verfasser ist darauf angewiesen, sie auf seine eigene Weise auszuführen, wo

sie dann von den Bestrittenen vielleicht nicht anerkannt werden. Diese Forderungen können außer beim Platon, aus den man sie abstrahirt nennen mag, nie wieder erfüllt werden. Es war geradezu die Lehre der Sophisten — denn auf diese und was ihnen verwandt ist, kommt es hier allein an; in den Werken, wo es sich nicht um ihre Bekämpfung handelt, ist die dialogische Form unwesentlich — daß etwas Allgemeingültiges sich gar nicht aufstellen lasse, sondern der einzelne Mensch auf seine zufälligen sinnlichen Affectionen angewiesen sei — eine Ansicht, die, nachdem sich die Philosophie einmal als Wissenschaft constituirt hatte, nicht wieder vorkommen konnte; daher war ihnen mit Gründen überhaupt nicht beizukommen, und es gehörte also durchaus zur Sache, daß gezeigt wurde, wie gerade diese Individuen keineswegs geeignet wären, für das Maaß der Dinge zu gelten. Der Platonische Dialog ist also nur auf dem in der Geschichte ein für allemal gemachten Übergang zur Wissenschaft überhaupt möglich.

Wenn man in moderner Zeit die dialogische Form zu erneuern versucht hat, so hat man etwas ganz Anderes hineingelegt. Der Dialog ist bei Platon, wenigstens in manchen Fällen, als eine Art von Kunstwerk aufzufassen. Man kann nicht in Abrede stellen, daß, wenn hier einmal in einer ästhetischen Weise verfahren werden sollte, das Symposion und einige andere Werke zu den bewunderswürdigsten Erzeugnissen des menschlichen Geistes gehören — wie denn überhaupt alles Große daraus entsteht, daß ein geistreicher Mann sich der Elemente der Zeitbildung auf bedeutende Weise zu bemächtigen weiß. Aber die ästhetische Weise selbst möchte in ihrer Übertragung auf wissenschaftliche Untersuchungen als eine Unvollkommenheit des damaligen Standpunktes zu betrachten sein. Wie dem Inhalte nach, so bilden die Platonischen Dialogen auch der Form nach erst den Übergang zur eigentlichen Wissenschaft. Wie überhaupt die griechische Bildung sich von der Poesie zur Prosa fortbewege, so ist auch die Form der Platonischen Werke die rein sachgemäße eben noch nicht. Sie stehen in dieser Beziehung nur eine Stufe höher als die philosophischen Gedichte eines Empedokles und Parmenides, zu denen sich frühere

prosaische Versuche z. B. des Heraklit verhalten haben mögen, wie Herodot zum Homer. Damit die rein wissenschaftliche Form möglich würde, war der logische Apparat nothwendig, den erst Aristoteles aufstellte. Nun will man sich aber in neuerer Zeit mit der reflectirenden Behandlung der Gegenstände, die durch jenen Apparat bedingt wird, nicht mehr begnügen; man ist gewahr geworden, daß dieselbe in der Zufälligkeit ihrer Ausgangspunkte und der Willkür der Aneinanderreihung immer nur ein gewisses subjectives Bild der Gegenstände hervorruft, dem ein anderes mit demselben Rechte zur Seite gestellt werden könnte; man strebt nach einem objectiven Zusammenhange. Und diesen glaubte man unter Andern in der Kunstform des Dialogs realisiren zu können, weil doch eine solche über die blos reflectirende Thätigkeit hinausgehe; was denn von Solgern am Entschiedensten festgehalten und durchgeführt worden ist.

Es mag also Solger im Einzelnen an Platon angeknüpft und diesen zum Muster genommen haben; an sich geht sein Gebrauch der dialogischen Form von einem ganz andern Interesse aus. Daß aber dieses gerade diese Richtung genommen, darauf mag wiederum Schelling's Bruno einen Einfluß ausgeübt haben.

Bekanntlich zeigt Schelling mehr oder weniger in allen seinen Schriften eine Neigung zu einer gewissen schwungbaften Unmittelbarkeit der Darstellung, einem prophetischen und orakelnden Tone, der dem Leser gleichsam erst die rechte Weihe geben soll, um die vorgetragenen Lehren zu verstehen. Der Umstand, daß diese Manier im Dialoge, in dem man nicht ausgearbeitete wissenschaftliche Vorträge, sondern augenblicklich extemporirte Reden annehmen soll, eine gewisse Berechtigung hat, und sich dort auch mit strengen dialektischen Erörterungen sehr bequem verbinden läßt, mag der Grund sein, weßhalb er in jenem Buche von den Gesprächen des Bruno von Nola mit einem Theile des Inhalts auch die Form entlehnt hat. Gleich am Anfange spricht sich dieser dithyrambische Charakter des Werkes aus. „Immer tiefer in den Kern der Sache, sagt Alexander, dringt gemeinsamer Rede Wetteifer,

die leise beginnend, langsam fortschreitend, zuletzt tief anschwillt, die Theilnehmer fortreißt, Alle mit Lust erfüllt".

Solger mag hiedurch zunächst zu der eigenthümlichen Färbung des Vortrags veranlaßt sein, die von dem Charakter des gewöhnlichen Gesprächs soweit entfernt ist, daß Adelbert's schwungreiche Erzählung von der Vision, die er gehabt, durchaus nicht aus dem Tone fällt.

Ferner mußte Schellingen die dialogische Form in Beziehung auf den regressiven Charakter seiner Darstellungen, demzufolge erst am Ende das volle Licht einzubrechen pflegt, willkommen sein. Auch bezeichnet er selbst die Abhandlung über die Freiheit in dieser Beziehung als gleichsam dialogisch. Auch dieß konnte Solger'n gerade recht sein, und wenn er schon darin, daß er seinen Stoff in vier Dialoge zertheilt, der Sache eine feinere Ausbildung giebt, als im Bruno vorliegt, der doch im Grunde eine etwas unbehülfliche Masse ist: so verfährt er ganz künstlerisch, indem er den letzten Aufschluß, der doch bei dergleichen Darstellungen, wie dieß in Betreff der Hegel'schen Phänomenologie am Entschiedensten zur Sprache gekommen ist, eigentlich von vorn herein zu Grunde liegt, in einem kleinen einleitenden Dialoge, der an den Platonischen Protagoras erinnert, für den Kundigen gleich Anfangs ausspricht.

Diese höhere Ausbildung kann uns bei Solger nicht Wunder nehmen. Für ihn ist, was bei Schelling nur die Bedeutung einer bequemen und nicht unangemessenen Darstellungsform hat, die nothwendige Form seines Philosophirens.

Alle speculative Philosophie beruht darauf, daß die wahre Erkenntniß darin bestehe, daß die Dinge nicht blos gewußt, sondern als Formen des Wissens selbst begriffen werden. Es richtet sich somit der Zuschnitt und Inhalt der ganzen Systeme danach, wie sie das Wissen selbst bestimmen. Das „System des transscendentalen Idealismus" Schelling's glaubt die Dinge, mit denen es zu thun hat, erkannt zu haben, wenn es sie als Formen einer gewissen fast räumlich anschaulichen Thätigkeit auffaßt; Hegel, welcher das Wissen in die reine Abspiegelung des Seins setzt, mit dem es unmittelbar gegeben sei, kann Alles aus dem reinen

Wissen abgeleitet zu haben glauben, wenn er das reine Sein selbst entwickelt hat. Für Solger dagegen ist, wie wir eben gesehen haben, das Wissen ein persönlicher Act, welcher, wie Gottes Denken, ebenso seinerseits die Gedanken als geschaffene und wirkliche setzt. Folglich kann er nur das als speculativ erkannt gelten lassen, was ihm nicht blos seinem Inhalte nach, sondern auch insofern es von Menschen gewußt wird, gegenwärtig ist, oder dessen Gedanke nicht blos seiner **Wahrheit**, sondern auch seiner **Wirklichkeit** nach gesetzt ist. Oder er muß es nicht sowohl mit Gedanken, als mit denkenden Personen zu thun haben, und nicht sowohl ein systematisches Gewebe der ersteren, als ein freies Zusammenwirken der letzteren aufsuchen. „Das beste Philosophiren, sagt er I. S. 4 ist und bleibt doch immer das gesellige. Es ist das eigentlich wirkliche, es lebt unmittelbar; es kommt aus dem Herzen und geht zu Herzen. Und wenn alle Philosophie wirkliches Leben werden soll, wie die Weisen sagen, so ist es eine solche schon. Denn jeder, der an solchem Gespräche recht innig und offen Theil nimmt, ist selbst nur eine besondere Gestaltung derselben". Und II. S. 2 heißt es: „Die schönste Form der Philosophie in ihrer künstlerischen Ausbildung ist gewiß das Gespräch, wie vor allen das Beispiel des göttlichen Platon beweist; aber das muß dann auch ein Kunstwerk im höheren Sinne des Wortes sein, worin sich die streitenden Meinungen schon voraus in der Alles umfassenden Anlage versöhnt haben".

Wie nun aber dieß von Solger als wahrhaft künstlerisch bezeichnet werden müsse, ist ebenfalls nicht schwer einzusehen. Wir dürfen uns nur daran erinnern, daß die Poesie, in welcher wir doch auch unsere Thätigkeit als solche vor uns sehen sollen, als die Haupt- und Urkunst aufgestellt wird, ja, daß diese es nach Solger ganz eigentlich mit den Gedanken zu thun habe, insofern sie etwas haben, wodurch sie Erscheinungen sind (I. 17), oder daß sie in der dem Menschen eigenthümlichen wirklichen Äusserung des Denkens, dem Sprechen bestehe. Wovon doch das Miteinandersprechen nur eine besondere Form sein wird, wie es ja auch dem Drama zu Grunde liegt. Und wenn man dabei das Element der

Ironie vermissen sollte, demzufolge man bei aller Kunst, indem man in die Gegenwart des Werdens versenkt ist, zugleich außer demselben stehen muß, so sagt Solger I. S. 6: „Ich kann nichts Besseres finden, um den inneren Mittelpunkt und die äußere Erscheinung einer Idee zugleich und als Eins und dasselbe auszudrücken, als das Gespräch" — wie denn ja auch nach seiner Lehre alles menschliche Erkennen nur Product Gottes ist, in den man sich also, wenn man es seiner Wahrheit nach betrachten will, von ihm selbst her zugleich wird hinausversetzen müssen.

Und davon läßt sich der kurze Sinn in einen Satz zusammenfassen, der für die Würdigung der Solger'schen Ästhetik von der höchsten Wichtigkeit ist: es bildet bei Solger das Philosophiren über die Kunst selbst ein Kunstwerk, oder er philosophirt über das Ästhetische auf eine selbst ästhetische Weise. Die dialogische Form hat vornehmlich die Bedeutung, uns beim Philosophiren über die Kunst auf den Standpunkt derselben zu erheben und auf ihm zu erhalten, oder indem und insofern wir das Werk studiren, sollen wir nicht blos in Betrachtungen über den ästhetischen Standpunkt begriffen sein, sondern ihn zugleich persönlich in uns realisiren. Das ist aber eine Ansicht, welche alle wahrhaft wissenschaftliche Behandlung der Sache unmöglich machen muß. Allerdings ist es wahr, daß es eines besonderen Actes bedarf, um uns auf den Standpunkt der Schönheit zu erheben — und es mag sein, daß sich derselbe durch gewisse Reflexionen herbeiführen läßt. Allein dieß muß von dem Philosophiren über sie gänzlich getrennt werden; es ist nur die Erzeugung der Thatsache, ohne welche die Schönheit für uns nicht existirte, die aber mit der Erkenntniß davon, was sie sei, nichts zu thun haben kann. Und ebenso kann umgekehrt die philosophische Erkenntniß einer Sache nicht die Aufgabe haben, uns dieselbe eingänglich zu machen. Um vom Sichtbaren zu reden, muß man sehen können; aber Optik treiben heißt nicht eine Augenkur gebrauchen. Über das Schöne auf ästhetische Weise zu denken, steht auf völlig gleicher Stufe damit, die Religionsphilosophie auf erbauliche Weise zu behandeln; es ist nichts als eine vornehmere Art

von petitio principii, denn was das Ästhetische und Religiöse sei, wollten wir ja eben wissen. Und zwar bleibt der Fehler formell genommen ganz derselbe, wenn man auch das speculative und ästhetische Verhalten, wie Solger mit den oben gehörig erörterten Beschränkungen thut, identificirt. Denn da speculirte man in der Ästhetik über die Speculation selbst, was jedenfalls etwas Anderes ist, als schlechtweg speculiren — z. B. es ist etwas Anderes, die absolute Methode ausüben und ihren Begriff erörtern — wenn auch freilich, was uns hier um der Verwandtschaft mit Solger's Verfahren willen anzudeuten vergönnt sein mag, in der neueren Philosophie beides verwechselt wird, z. B. wenn man absoluten Geist und absolutes Wissen nicht zu sondern vermag, von denen doch der erstere, wie sie sich übrigens verhalten mögen, das daseiende Wissen sein oder enthalten muß, der also für das Wissen als solches nur Gegenstand sein kann, mag auch dieses letztere selbst als daseiend betrachtet, eben die Äusserung des absoluten Geistes selbst sein. —

Es bleibt uns nun noch übrig, auf jene Thätigkeit überhaupt, die für Solger die Form sowohl alles Daseins überhaupt, als auch der Kunst insbesondere ist, einen Blick zu werfen.

Wir haben so eben unser Endurtheil über Solger's Erwin dahin ausgesprochen, daß in demselben eine gewisse Verwechslung eines Seins mit dem Wissen, eine Einmischung von etwas, das für das letztere nur Gegenstand sein sollte, in dasselbe, stattfinde. Es ist dieß aber ein Mißgriff, welcher aller modernen Philosophie nahe liegt. Die nachkantische Wissenschaft hat ein gewisses mystisches, ja man möchte sagen, theurgisches Element in sich, welches späteren Zeiten ganz abentheuerlich vorkommen wird, und auch jetzt schon das ist, was bei denen, die sich darüber nicht zu orientiren wissen, den meisten Anstoß erregen mag. Sie begnügt sich nicht damit Wissenschaft zu sein in dem Sinne, wie dieß andere Disciplinen sind, nämlich einfache Erforschung der wahren Beschaffenheit der Dinge, die in ihr Gebiet gehören. Weil ihr Gegenstand der höchste ist, und weil zu seiner Auffassung die geistige That nothwendig ist, daß man sich zum Wissen des Wissens er-

hebe, glaubt sie auf den Rang einer höhern Daseinsform Anspruch machen zu können. Ein Philosoph zu sein, soll eine andere Art von Bedeutung haben, als ein Botaniker oder Mathematiker zu sein; die Philosophie wird hierin auf Eine Linie mit der Theologie gestellt; man hat es bisweilen geradezu ausgesprochen, sie solle nicht Wissenschaft sein, sondern Weisheit. Vielleicht erklärt sich diese Auffassung aus ihrer historischen Entwickelung. Bei Fichte hatte das Denken eine praktische Bedeutung; es war nur eine bestimmte Weise, die Sinnlichkeit zu überwinden; es ward also nicht seiner Wahrheit, sondern seiner Wirklichkeit nach aufgefaßt. Nun ward ihm zwar von den Späteren die erstere Bedeutung in ihrer Reinheit zurückgegeben, aber die zweite mußte dabei doch auch noch immer in Betracht kommen, denn alles Gewußte sollte nun Form des Wissens selbst sein. Es wurde also als Form unser selbst gesetzt, und wenn damit nun nicht mehr das Wissen erniedrigt sein sollte, so mußten wir damit erhöht sein; es mußte, — da doch einmal, wenn man das Gewußte als Form des Wissens annimmt, auf das letztere in seinem Dasein reflectirt wird, — die Wissenschaft, statt sich mit der anspruchslosen Stelle einer bloßen Erkenntniß der Dinge zu begnügen, das Dasein des Absoluten selbst sein wollen. Oder man trieb überhaupt Philosophie in dem Sinne, sich in die Wirklichkeit des Absoluten hineinzuversetzen.

Dabei traten einander jedoch zwei Richtungen schroff gegenüber.

Der Irrthum der Einen ist vielfach besprochen worden. Es ist die Hegel'sche. Durch sie wird die Wissenschaft für das einzige Wirkliche erklärt: ihre Entwickelung für den Proceß des Absoluten selbst; nur die allgemeinen Begriffe und ihre objective Verkettung sollen ein wahres Dasein haben; nach dem Einzelnen zu fragen, ist nur insofern erlaubt, als man damit den allgemeinen Begriff und die allgemeine Nothwendigkeit desselben meint.

Die andere Richtung läßt dagegen die Wissenschaft in der Wirklichkeit untergehen. Es kommt ihr bei derselben nicht auf Erkenntniß des Wahren als solchen an, sondern auf die Bethätigung des Geistes, die darin liegt. Damit wird ihr die Wahrheit zum bloßen Inhalt der letzteren, und ihre Form, Allgemeinheit

und Nothwendigkeit, wird zu einer subjectiven, wenn auch nicht gerade in diesem Sinne polemisirt wird; als die Form alles Daseins wird die der Wirklichkeit, die Einzelheit und Zufälligkeit, betrachtet.

Auf diesem Standpunkte steht Solger. Wir haben oben gesehen, daß ihm die Philosophie nur ein Kunstwerk, das Product einer ästhetischen Thätigkeit oder vielmehr die Selbstanschauung derselben, das Philosophiren geniale Production ist. Demzufolge ist bei ihm von einem systematischen Verfahren, einer Untersuchung über den Anfang der Philosophie, einer Erkenntnißtheorie, Logik, Metaphysik, Methodologie nicht die Rede: er macht sich ohne Weiteres an die Erforschung des einzelnen Gegenstandes, trägt mitten in dieser die allgemeinen Grundlagen gelegentlich vor — der Erwin ist seine erste philosophische Schrift — und ist befriedigt, wenn sich Alles nur gut zusammengruppirt. Nicht anders denkt er sich die Thätigkeit, die er der Gottheit beilegt. Es ist bei dieser keine Rede von einer immanenten Nothwendigkeit ihrer Entwickelung — woher sollte diese kommen? auch werden die Dinge nicht ihren allgemeinen Gattungen nach aus ihr abgeleitet; es ist durchaus kein Princip vorhanden, das Besondere aus dem Allgemeinen begreiflich zu machen; denn wenn er (II. S. 8) sagt: „Insofern dieses Sein — der Begriff des Seins überhaupt oder des Ganzen — sich auf verschiedenen Stufen bis dahin entwickelt, wo aus dem Ganzen der Begriff desselben wieder rein als Begriff für sich herausgeht, entstehen die verschiedenen Gattungen der Dinge, und die einzelnen Dinge, welche zu diesen gehören, drücken in sich jedes den Begriff seiner Gattung als eines Ganzen aus"; — so ist das zwar eine in der neuern Philosophie sehr verbreitete Anschauungsweise — wie sie aber mit Solger's anderweitigen Philosophemen, so weit uns dieselben zugänglich gewesen sind, übereinstimmen, bekennen wir nicht einzusehen. In diesen erfahren wir immer nur von einer Thätigkeit, die unaufhörlich sich selbst als Product setze; dieses ist aber als solches wesentlich ein Einzelnes, und so ist hier Gottes Thätigkeit nur in Beziehung auf die einzelnen Dinge als solche gefaßt, wie dann auch in einer

obenangeführten Stelle gesagt wird, dieselben seien die einzelnen Punkte in der Linie, welche jene Thätigkeit beschreibe. Die Existenz Gottes und des Weltalls ist somit nach Solger's Lehre auf alle Weise etwas, quod neque rationem neque modum in se habet.

Abgesehen nun davon, ob die Annahme einer solchen Thätigkeit für die Erklärung des Schönen und der Kunst besonders ersprießlich sein kann — es wird im folgenden Artikel zur Sprache kommen, wie sich die Erkenntniß der rationalen Basis einer freien Thätigkeit sich gerade von dieser Seite her entwickelt hat — stellt die Sache sich doch so dar, als hätte Solger sie nur eben unmittelbar aus der Kunst abstrahirt. Denn so viel ist allerdings richtig, daß diese, insofern wir sie als die Thätigkeit des Hervorbringens der Kunstwerke betrachten, es immer mit einzelnen Producten als solchen zu thun hat; Gattungen gibt es für sie in einem ähnlichen Sinne nicht, wie man keinen Artunterschied im Menschengeschlechte anerkennen kann; die Beziehung auf sich des menschlichen Ichs und die Beschlossenheit in sich des Kunstwerks müssen überall dieselben bleiben und lassen keine Unterabtheilungen zu. Doch wäre dieß gegen Solgers speculative Lehre und die Art, wie er das Verhältniß des künstlerischen Handelns zum göttlichen bestimmt, nur noch ein Vorwurf mehr. Er hätte nämlich auf diese Weise vermöge des Bedürfnisses, etwas Höheres zu haben, aus dem sich die Kunst ableiten ließe, nur das eigene Wesen der letzteren hypostasirt, um dieselbe dann wieder als Abbild des in Wahrheit von ihr entlehnten Urbildes zu betrachten, und also denselben Fehler begangen, dessen er, wie oben angeführt worden, die Intellectualisten so schlagend überwiesen hat.

Insoweit ist also Solgers Lehre derjenigen, welche die Gedankenbewegung für das einzig Seiende erklärt, so sehr entgegengesetzt, daß diese letztere in ihr nicht einmal die gebührende Anerkennung findet. Dafür rächt diese sich dann aber auch auf desto auffallendere Weise. Das rationale Element erobert sich, da ihm in der Thätigkeit kein Raum gegönnt wird, eine Stelle neben derselben.

Schon lange werden unsere Leser die Frage bereit haben,

was denn das heiße, was wir nun schon so oft Solgern nachgesprochen haben, die Thätigkeit setze sich selber als Product, bei Gott sei Thätigkeit und Product Eins, es sei bei ihm kein Uebergang, und dergl. — und was jenes Product für ein Ding sei, das, indem es sich selbst setze, zugleich von einem Andern gesetzt werde? Zwar sind jedem philosophisch Gebildeten dergleichen Ausdrücke aus den Untersuchungen über Sünde, Gnade, Freiheit u. s. w. geläufig. Allein in diesen handelt es sich vom Ich, das nur dadurch ist, daß es mit Bewußtsein sich selber setzt; während wir es hier mit selbstlosen Dingen, sogar mit Kunstwerken zu thun haben, die nur für ein Andres sind — wie soll in diesen ein solches Sichselbstsetzen verstanden werden?

Es kann nichts Anderes gemeint sein, als was in der That bei ihnen stattfindet: nämlich die Beziehung derselben auf sich selbst, welche in ihrer unendlichen Zweckmäßigkeit liegt. Daß diese in der That gemeint ist, erhellt daraus, daß Solger den menschlichen Körper, welcher der vollendetste Organismus ist, für das Schönste von Allem erklärt, und da die Frage entsteht, wie nun das, was seiner Wesenstufe nach unter diesem stehe, Inhalt eines wahren Kunstwerkes sein könne, die Kunst auf die Ergreifung der Gesetze z. B. des Räumlichen in der Architectur, hinweist. Es wäre somit das, wodurch sich das Product des göttlichen Schaffens selber setzt, oder wie wir diesen Ausdruck bei dem, welchem ein bewußtes Sich-selber-setzen nicht beigelegt werden kann, erklären müssen, sich selbst erhält, gerade seine innere Vernünftigkeit, seine allgemeine rationale Form, und diese wurde also von Solger als Thatsache anerkannt.

Daß sich nun aber dieses aus jener „Thätigkeit“ auf keine Weise ableiten lasse, bedarf kaum einer weiteren Erörterung. Es ist ein Grundsatz der neuern Philosophie, daß man nicht von einer reinen Willkür Gottes ausgehen dürfe; nur eine göttliche That, welcher dieß Vernünftige immanent ist, kann als Grund der thatsächlich vernünftigen Welt anerkannt werden. Dagegen wurde schon oben erinnert, daß Solger mit Einem Fuße im Deismus stehen geblieben sei. Die innere Zweckbeziehung der Dinge da-

durch mit der schaffenden Thätigkeit in Verbindung setzen zu wollen, daß man sie für eine „erloschene oder vielmehr im Gegenstande ganz gegenwärtige" Thätigkeit erklärt, ist um nichts besser, als wenn Jemand, der die Bewegung zum allgemeinen Princip machte, die nothwendigen Gedankenbeziehungen auf dieselbe durch das Wortspiel zurückführen wollte, sie seien eben die Gedankenbewegung; denn die Gedankenbeziehung, in welcher verschiedene Theile eines zweckmäßigen Ganzen zu einander stehen, ist etwas ganz Anderes, als die wirkliche Beziehung, die unter den verschiedenen Momenten, durch welche eine Thätigkeit hindurchgeht, stattfindet. Wenn Solger die Gedankenbeziehung der unendlichen Zweckmäßigkeit durch die erloschene Thätigkeit erklären will, setzt er sie vielmehr voraus. Denn wenn ich mich in ein bereits vorhandenes zweckmäßiges Product, etwa ein Kunstwerk, versenke, so kann ich wohl sagen, daß meine subjective vernunftlose Thätigkeit sich zur Vernünftigkeit und Zweckmäßigkeit aufhebt, aber wenn jene Thätigkeit rein aus sich selbst ein Product setzt, und sich ganz in demselben genießt, wie soll dasselbe von anderer Beschaffenheit sein, als sie selbst? Solger scheint das Objective im Sinne des uns äußerlich Gegenüberstehenden mit dem Objectiven in der Bedeutung eines Vernunftnothwendigen zu verwechseln, und das letztere abgeleitet zu glauben, wo nur das erstere auf eine gewisse Weise erklärt ist.

Wir würden einen solchen Tadel, wie er in den letzten Worten enthalten ist, gegen den ausgezeichneten Mann nicht auszusprechen wagen, wenn nicht diesem gemeinen Fehler hier noch eine andere Verwirrung zu Grunde läge, die zwar auch seltsam genug ist, aber doch eine tiefere speculative Bedeutung hat. Und mit dieser möchten wir nun zugleich den letzten Aufschluß über die Sonderbarkeiten der Solger'schen Lehre gegeben haben, die freilich, wie dieser Punkt am deutlichsten zeigt, den, welcher mit den Forderungen der heutigen, durch Hegel vermittelten philosophischen Bildung an sie hinantritt, fast zur Verzweiflung bringen könnten.

Wenn Solger es überhaupt nöthig findet, anzunehmen, daß irgend eine Thätigkeit vorhanden sein müsse, die als Sein zu fassen

sei, so darf man, abgesehen von der Bedeutung, die er einer solchen Einheit, wie so eben gezeigt ist, fälschlich beilegt, nicht übersehen, daß dabei eine Forderung zu Grunde liegt, über deren Unabweisbarkeit die meisten Richtungen der modernen Philosophie einig sind. Nur in der Einheit von Sein und Thätigkeit ist Heil zu finden; dieß ist nachgerade eine Trivialität. Solger hätte weniger unzufrieden mit Fichte sein müssen, er hätte nicht Schüler Schellings sein dürfen, um dieß nicht auf eine gewisse Weise anzuerkennen. In der That erörtert er ausführlich, wie wenigstens in der Erkenntniß der Kunst nur der Begriff einer Thätigkeit zum Ziele führen könne, die kein Sein sich gegenüber habe. „Ich mag mir ein Kunstwerk denken, läßt er Erwin sagen (II. S. 36), welches ich will, so ist es doch immer ein gemachtes Ding, ja, was noch mehr sagen will, ein recht vollendetes, worin die Thätigkeit eben ganz erschöpft ist. — Nun wohl, sprach ich, fährt Adalbert fort, ist denn in irgend einem Naturgegenstande die Thätigkeit der Natur erschöpft, so daß dieses Ding sie ganz in sich enthielte, oder geht sie vielmehr bloß durch dasselbe hindurch, um vermittelst desselben wieder ein anderes hervorzubringen? — Das letzte mußte er zugeben. — Und wie, fragte ich weiter, ist es bei Werken der zweckmäßigen oder mechanischen Künste? Ist da die ganze Thätigkeit in dem Werke, oder bedient sie sich nicht vielmehr desselben um eines anderen willen, welches als Zweck ihr letztes Ziel sein soll? — Auch hier kamen wir in dem zweiten überein. — Wodurch aber, fuhr ich fort, unterscheiden wir denn nun überhaupt, in der wirklichen gemeinen Welt, Thätigkeit, oder was wir in der Natur Kraft nennen, von ihrem Hervorgebrachten? Nicht durch eben diesen Wechsel beider, wodurch sie sich gegenseitig bedingen und ausschließen? — Wohl dadurch, sprach er. — Wenn wir also, schloß ich, ein Werk haben, worin, wie du sagst, die Thätigkeit erschöpft, oder dieser ganze Wechsel aufgehoben ist, werden wir da die Thätigkeit von dem Werke ablösen können, und wird nicht da ein solches Werk ganz denselben Inhalt und Umfang haben, den die Thätigkeit hatte?" Ebenso lehrt er an vielen Stellen ganz ausdrücklich, das Absolute müsse zugleich und mit Einem Schlage Thätigkeit und Product sein.

Und insofern stimmt Solger mit den übrigen Hauptrichtungen der modernen Philosophie überein, und wer nichts weiter von ihm wüßte, könnte unsere obige Anklage gegen ihn für völlig verfehlt halten. Allein die Weise, in welcher er mit jener Einheit operirt, rechtfertigt dieselbe nur zu sehr.

Bei den übrigen, Schelling, Hegel, und denen, die sich diesen anschließen, hat die Einheit des Seins und der Thätigkeit bekanntlich die Bedeutung, daß sie die Wahrheit beider sei, in dem Sinne, wie Hegel diesen Ausdruck zu gebrauchen pflegt, um das Tiefere zu bezeichnen, von dem das, dessen Wahrheit es sein soll, entweder nur eine oberflächliche Anschauungs- oder doch nur eine unvollkommene Erscheinungsweise sei. Es kann also bei ihnen die Thätigkeit als solche — denn auf diese kommt es uns hier an, — zu den letzten Gründen, welche die Philosophie aufzuweisen hat, nicht gerechnet werden.

Anders bei Solger. Indem dieser die Einheit der Thätigkeit und des Seins lehrt, will er damit nicht einen Begriff festgestellt haben, von welchem jene beiden nur die Momente wären, die ihm in der dialektischen Entwickelung unmittelbar vorangingen, sondern den Einheits- und Indifferenzpunkt von zwei realiter unterschiedenen Daseinsformen. Es wird für ihn also nothwendig sein, dem Schelling'schen Satze zufolge, daß das wahre Absolute nur erst die Einheit der Einheit und der Nichteinheit sei, jener Einheit noch eine Nichteinheit gegenüber zu stellen — es wird also der Thätigkeit auch noch für sich selbst und außer ihrer Einheit mit dem Sein eine ewige Geltung beizulegen sein.

Hieraus ergibt sich nun aber ein gar Verwundersames, wie Sokrates sagen würde. Während nämlich bei andern absoluten Einheiten z. B. des Idealen und Realen, die Nichteinheit der einheitlichen Glieder ganz unschuldig ist, und nur den Übelstand mit sich führt, daß wir, wie oben erwähnt worden, mit der ganzen Sache nicht viel weiter kommen, indem wir zwar einsehen, daß die Entgegengesetzten irgendwo vereinigt sein müssen, aber nicht wo, und noch weniger, wie sie aus dieser Einheit hervorgehen mögen, wird hier, wo das eine Glied Thätigkeit heißt, eine

reale Beziehung desselben auf etwas außer ihm Liegendes gesetzt, denn Thätigkeit bedingt durchaus ein Gethanes, und das Sein ist nicht bloß ein begrifflicher Gegensatz zu derselben, ohne welchen sie, wie das Reale ohne das Ideale nicht gedacht, sondern eine Voraussetzung, ohne die sie rein für sich selbst genommen, nicht existiren kann, indem die Thätigkeit, wenn sie überhaupt möglich sein soll, beständig ein Sein zu überwinden haben muß. Daraus folgt aber, daß diese in der Nichteinheit gesetzte Thätigkeit in jener ganzen Einheit der Einheit und Nichteinheit ihrer und des Seins die erste Stelle einnehmen und sich zu dem Uebergreifenden machen muß, das mit dem Sein nicht bloß identisch sein, sondern sich mit ihm identisch machen wird. Und somit wird die Einheit des Seins und der Thätigkeit, welche als Indifferenz die Quelle von allem Andern sein sollte, nur zum Producte; — das Productsein überhaupt wird als Einheit von Sein und Thätigkeit, oder als Sein, welches Thätigkeit, und Thätigkeit, welche Sein ist, bezeichnet werden müssen.

Dieß ist Solgers Lehre — und somit besteht also ihre letzte und tiefste Paradoxie darin, daß was als Wahrheit der Thätigkeit, als nicht mit dem Sein identischer gefaßt werden sollte, als das, worin diese Thätigkeit sich aus sich heraussetze, als ihre Wirklichkeit betrachtet wird.

Beiträge zur Charakteristik und Kritik der gegenwärtigen religiösen Zeitrichtungen.

In Briefen an einen Freund.

Von

Dr. W. Hanne in Braunschweig.

Erster Brief.

Von ganzem Herzen, mein theurer Freund, freue ich mich über Deinen Entschluß, den Du mir neulich mittheiltest, Dich zur Läuterung und Befestigung Deiner religiösen Weltanschauung in ein genaueres Studium der neuern Philosophie und Theologie einzulassen. Dabei forderst Du mich auf, Dir behülflich zu sein und Dich durch die Extreme der Zeit hiedurch zu einer tiefern und solidern Basis des speculativen Erkennens zu leiten, indem ich in einer Reihe von wissenschaftlichen Briefen Dir meine Ideen über das Wesen Gottes und der Welt, über den Begriff der Natur und die Bestimmung des Menschen, über Staat und Kirche, über Leben und Sterben darlege. Auch suchst Du mir anschaulich zu machen, wie Dein Verlangen nach Aufklärung in diesen Punkten nur der individuelle Ausdruck eines weit verbreiteten, in allen gebildeten Kreisen, und insbesondere unter den jüngern Theologen und Theologie Studirenden rege gewordenen Bedürfnisses sei. Du bestimmst mich daher, Dich als Repräsentanten einer größern Gesammtheit anzusehen und so zu Dir zu reden, als habe ich im Hinschauen auf Dich alle die deutschen Männer und Jünglinge im Sinne, denen ein tiefes Verlangen nach Einweihung in die für Herz und Kopf, für Glauben und Handeln so bedeutungsvollen Probleme und Resultate der neuern Philosophie und Theologie beiwohne.

In der That, mein Freund, das ist eine große und schöne Aufgabe die Du mir da stellst. Ich will versuchen, wie weit ich sie lösen kann, denn Du hast Recht: daß sie gelöst werde, ist endlich an der Zeit. Die Ergebnisse der jüngsten Bewegungen sind so ziemlich in alle gebildeten Kreise gedrungen, sie sind durch Zeitungen und allerlei Tagesblätter fast in alle Regionen des socialen Lebens verpflanzt worden. Es sei fern von mir, dieß tadeln zu wollen, ich wünsche im Gegentheil, daß die Communication der Ideen noch von Tage zu Tage freier, allgemeiner und lebendiger werden möge. Allein die meisten Tagesblätter gleichen nur zu sehr verunreinigten Canälen, die das reine Quellwasser des speculativen Denkens bei seiner Verbreitung von den Höhen der Wissenschaft in die Niederungen des praktischen Lebens so häufig trüben oder wohl gar zersetzen und so zu sagen, chemisch verändern. Es sind einzelne Blüthen, die für sich, losgetrennt vom Ganzen, sofort verwelken, oder es sind die dornigen und stachlichten Blätter, die nur im Zusammenhange mit der unentwickelten Blüthe, der sie zur Schutzwehr dienen, eine Bedeutung haben, welche man vom Baum der Wissenschaft abreißt, um sie dem größeren Publicum darzubieten. Der lebendige historische Zusammenhang der Richtungen der Zeit, in welchem jedes Extrem nur ein Evolutionsmoment zu einer höhern Stufe des Menschheitsbewußtsein's darstellt, die innere, begeistende Substanz, welche in den einzelnen Systemen Eins durch das Andre bedingt, bleibt in den sporadischen Räsonnements der Tagesschriften, welche die Ideen der speculativen Philosophie und Theologie an das größere Publicum bringen, meist total verborgen; und so sieht sich das letztere entweder mit einzelnen, sich widersprechenden Notizen überschüttet, zu deren wahrem Verständniß ihm der Schlüssel fehlt, oder ein einzelnes fanatisches Extrem oder seichtes juste milieu der Zeit summt ihm so lange vor den Ohren, bis ihm für die fernherklingenden Glockentöne einer tiefern Ideenwelt und für das erhebende Ziel der Wissenschaft in ihrer Totalität Hören und Sehen vergehen muß. Dem Unwesen solcher Halbheiten oder Verunstaltungen der philosophischen Ideen gegenüber, thut es

Noth, daß sich verständige und gereifte Kenner der Philosophie und Theologie der gebildeten Welt, die sich zu diesen Wissenschaften mehr nur receptiv verhalten kann, annehmen, um sie in den lebendigen Zusammenhang, und in die aus den Urtiefen des Selbstbewußtseins hervorquellende Genesis der Ideenwelt zu versetzen.

Schon unser edler und herrlicher Denker, Johann Gottlieb Fichte, dieser Stolz und Glanzpunkt deutscher Geistes- und Willensenergie — ein Mann, der, um es Dir nur gleich hier offen zu bekennen, unter allen Denkern des vorigen und gegenwärtigen Jahrhunderts mir sammt Lessing und Schleiermacher der theuerste ist — ist auf vielfache Weise bestrebt gewesen, die Philosophie über die Grenzen der Schule hinaus zu verbreiten, ihre wichtigsten Resultate der populären Anschauung genetisch zugänglich zu machen und im größern Publicum ein tieferes Interesse für sie zu wecken. Ebenso hat fast drei Decennien hindurch der schwer verkannte und noch immer zu wenig erkannte tiefsinnige Denker Krause für diesen Zweck zu wirken und eine tiefere und selbstbewußtere Weltauffassung in der deutschen Nation zu verbreiten gesucht. Doch nur einzelne Wenige ließen sich kräftigen im innern denkenden Selbstbewußtsein und Glauben durch dieser Männer religiös- und sittlich ergreifendes Wirken; die Meisten aber gingen dahin im Indifferentismus gegen alle tieferen Denkbewegungen, wähnend, die Philosophie und das Leben lägen noch immer wie Himmel und Erde aus einander und nicht bedenkend, daß jener Spruch, den Viele sich so recht aus der Seele gesprochen fühlten:

> Grau, Freund ist alle Theorie,
> Grün ist des Lebens gold'ner Baum

vom Mephistopheles gesprochen sei. — Aber sie sollten es bald auf das Empfindlichste erleben, was es mit der verachteten Philosophie auf sich habe. Mitten in der Zeit eines allgemeinen Sicherheitsgefühls in Deutschland, als man glaubte, Politik, Religion, Wissenschaft und Kunst so recht weislich wieder in die alten Gleise zurück gelenkt und ihren Gang wenigstens für ein

ganzes Menschenalter geregelt zu haben, so daß man sich nun mit aller Gemüthlichkeit in die alte gewohnte Weltansicht wieder einnistete und auf neue Entdeckungen nur auf dem Gebiete der materiellen Interessen gefaßt und begierig war, mitten in diesem materiellen Treiben der gebildeten Welt, als man an religiöse und theologische Scrupel am wenigsten dachte, als die herrschende Philosophie dem Bestehenden und Hergebrachten als solchem in allen Sphären des Lebens das Wort reden zu wollen schien, zuckte plötzlich der Wetterstrahl der negativen Kritik durch das theologische und philosophische Geistesgebiet, und setzte das ganze Gebäu der religiösen Weltanschauung mit einmal in Flammen. Strauß mit seiner Kritik des Lebens Jesu machte den entscheidenden Anfang — und seitdem hat in rascher Folge ein Titanengeschlecht das andre überboten im Kampf gegen die Grundideen der christlichen Weltanschauung. Und die negativen Ergebnisse dieses kritischen Sturmes insinuiren sich unter allen möglichen Formen, verkappt und mit offnem Visir, in Poesie und Prosa; unter den heftigsten Posaunenstößen eines triumphirenden Unglaubens oder mit dem bestechenden Accompagnement witziger Pointen in die Gemüther aller Gebildeten. Und da gibt es Tausende, die, so sehr sie sich auch dadurch innerlich entzweiet fühlen, einer gewissen Verstandessympathie mit dieser negativen Doctrin sich nicht erwehren können. Die subversiven Tendenzen wirken epidemisch; die ganze Geistesatmosphäre der Gegenwart findet sich im Gebiet der höheren Lebenswahrheiten von ihren Elementen durchdrungen; die rege gewordenen und all verbreiteten Einwürfe eines neu erwachten Skepticismus schleichen sich allmählig und ohne daß man sofort die unausweichlichen Consequenzen ahnt, in's Centrum der gesammten Gesinnungs- und Denkweise. So werden Viele nach und nach an den heiligsten und tröstlichsten Wahrheiten, mit deren Verschwinden auch alle höhere Liebe, alle erhabene Aussicht in ein zukünftiges Sein ausgeht, irre. Der Glaube an einen heiligen, gütigen und weisen Gott, der sich selbstbewußt von der Welt unterscheidet, und an einen göttlichen Erretter und Heiland der Menschheit, der die bekümmerte Seele siegreich hin-

aus hebt über das drückende Bewußtsein der Schuld und Sünde und über die eisige Kluft der Sterblichkeit — dieser herzergreifende, Leben und Liebe weckende Glaube, in wie Manchem ist er schon erschüttert worden durch die Berührung mit dem modernen Scepticismus! Es gibt einzelne leichtsinnige und seichte oder im blinden Fanatismus für die neue destructive Lehre verblendete Köpfe, welche einen ordentlichen Jubel erheben über dieß Zugrundegehen aller höhern positiven Wahrheiten, die uns über diesen irdischen Planeten und seine endliche Geschichte hinaus an ein schöneres Jenseits verweisen. Allein dieser Zustand ist Unnatur und gleicht dem grinsenden Lachen der Verzweiflung oder beruht auf der Verkommenheit des tiefern, sittlichen Sinnes. Alle gründlichern Köpfe und edlern Gemüther aber haben es kein Hehl, daß sie aus einer Lage des Bewußtseins heraus kommen möchten, die ihnen jede höhere Aussicht raubt und von wo aus als der einzige Schlußpunkt von Allem das pure, kahle Nichts erscheint. So ist ein inneres Verlangen nach Erlösung von den herben Glaubenszweifeln durch ein gründliches wissenschaftliches Denken in den bessern und besonnenern Geistern unter den Gebildeten rege. Das sind diejenigen, welche zu lebendig durchdrungen sind von den Resultaten der Aufklärung auf den Gebieten der Naturforschung, der Geschichte, der Psychologie und des logischen Denkens, als daß sie sich und den Geist der Weltgeschichte so weit vergessen und verrathen sollen, um ihre theoretischen Scrupel ohne weiteres zu ersticken in der dicken Atmosphäre unseres modernen, pietistischen Obscurantismus; andererseits aber sind sie zu tief erregt, um wieder zurück zu kommen in den alten vornehmen Indifferentismus der gemachten, der ungläubigen und unwissenschaftlichen Restaurationsepoche.

Die Ahnung, die sie bewußter oder unbewußter beseelt, ist der Gedanke, daß nur ein totales, bis auf den Grund dringendes Wissen, die Wunden heilen kann, welche eine halbe, einseitige Wissenschaft geschlagen hat. Sie hoffen auf einen positiven Hintergrund, auf eine noch unerforschte Goldgrube höherer, schöpferischer Wahrheiten, worein die dunkeln Gänge der Zweifelsucht,

wenn man sie nur rastlos und ohne auf halbem Wege stehen zu bleiben, verfolgt, endlich münden müssen.

Wohlan, das sind die Geister, zu denen ich mich mit ganzer Inbrunst hingezogen fühle; an sie will ich mich wenden, sie werden, sie müssen mich verstehen, ihnen hoffe ich in der Hand der Vorsehung, ein wenn auch nur geringes Vermittelungsorgan für eine klare Erkenntniß der ewigen, positiven Wahrheiten der speculativen Wissenschaft mit werden zu können. Vielleicht ist die Zeit gekommen, daß selbst der stumpfe Sinn der Masse zum Leben aufzittert, daß aber auch die Männer, in deren Händen so wichtige Interessen ruhen, wie die Bildung, die Leitung, die Vermenschlichung der Masse, daß diese Männer die Augen öffnen, um zu erkennen, wie es eine Philosophie gibt, von welcher Staat und Kirche nichts zu fürchten haben, wenn sie, was sie sein sollten, nämlich Diener und Organe im Dienste der ewigen Menschheit und für die Entfaltung der Blume unserer unsterblichen Bestimmung in Gott, auch wirklich und im Ernst sein wollten. Vielleicht ist die Zeit gekommen, wo die Philosophie Gehör findet bei den Lenkern, Ordnern und Vertretern der öffentlichen und tiefeingreifenden Menschheitsinteressen, wenn sie ihnen die Gottverwandtschaft, die ewige, unverwüstliche Würde und unvergängliche Bestimmung der gesammten Menschheit wie jeder einzelnen menschlichen Persönlichkeit in Uebereinstimmung mit den tiefsten Anschauungen und Offenbarungen der christlichen Religion zeigt und in ihrer nothwendigen Wahrheit enthüllt, und wenn sie nun auch rücksichtslos und ohne Menschenfurcht und Menschengefälligkeit die Consequenzen zieht, welche für unser gesammtes sociales, politisches und religiöses Leben daraus folgen.

Vielleicht — ach vielleicht auch nicht — vielleicht läßt sich der eiserne Egoismus, der blinde, fanatische Secten-, der bornirte, dummstolze Kastengeist auch dieß Mal, wo tausend und aber tausend Stimmen ihn mahnen, selbst durch die sonnenhellste Evidenz nicht erleuchten, vielleicht kann ihm sein hartes Herz gar nicht mehr erweicht werden, sondern es bedarf der Läuterung durch blutige Revolutionen, um dem jungen Genius einer

ächt christlichen Humanität alle die Cruditäten und harten Krusten, die noch von barbarischen Tagen her ihm ankleben, vom Busen zu schaffen .... schreckliches zweideutiges Vielleicht! — Aber je furchtbarere Krisen uns bevorstehen, desto inniger vereint müssen alle entschiedenen Geister wirken, um der Entwickelung dieser Krisen zu positiven Resultaten von innen heraus, durch gründliche Theorieen entgegenzuarbeiten. Und dazu, mein Freund, möcht' auch ich ein Schärflein beitragen; deßhalb will ich es versuchen den tiefen Gehalt und die ernsten, sittlichen Consequenzen der großen positiven Ideen über Gott, Menschheit, Freiheit, ewiges Leben und Verbrüderung im Geist der unendlichen Liebe, den gebildeten Männern und Frauen deutscher Nation klar darzulegen, sie tiefer einzuführen in den unvergänglichen Geist des Christenthums.

Wohlan denn! Indem ich mich mit meinen Briefen an Dich wende und Dir mein innerstes Denken und meine tiefste Gesinnung enthülle, meine ich in Dir alle empfänglichen Freunde der ächten speculativen Gottes- und Menschenerkenntniß; begrüße ich in Dir den Abgesandten und Repräsentanten der gesammten großen Geisterdiaspora gesinnungsverwandter Männer! Auf! Wir wollen mit einander im glühenden Verlangen nach dem Tiefsten und Besten hinabsteigen zu den Urquellen der Erkenntniß, ob wir nicht da eine heilige, unwandelbare Liebe als die innerste Substanz des Universums entdecken und klar erschauen möchten, wie es die tiefere, religiöse Ahnung uns verheißt. — Ja, eine klare, inhaltsvolle, selbstgewisse Weltanschauung thut uns noth, und nur eine tiefe, philosophische Gottes- und Selbsterkenntniß kann den zweifelnden Völkern wieder zum unerschütterlichen Frieden verhelfen. Die Zeit ist da, wo die Philosophie populär werden muß. Mit dem historisch angeerbten Glauben ist es nicht mehr gethan. Den hat die Zeit gewaltig erschüttert. Früherhin wohl konnte sich Jeder von Jugend auf an ein bestimmtes, allgemein angenommenes Dogma, an das unbezweifelte Credo der Kirche halten. Wenigstens wirkten die Zweifel, welche hie und da rege wurden, nur ganz sporadisch und drangen meistens über die engen Kreise

der philosophischen Schulen nicht hinaus; oder wenn das geschah, so waren es gewöhnlich solche Zweifel, die nicht den innersten Kern, sondern nur die historische Entstehungsweise der Dogmen des Christenthum's, der religiösen Weltanschauungen überhaupt annagten. Jetzt aber ist das anders, das gesammte gebildete Publicum ist vom Zweifel erfaßt und zwar von einem Zweifel, der die heiligsten, theuersten Wahrheiten des Christenthums, ja der das Princip der christlichen Weltanschauung selbst betrifft. Es ist der christliche Theismus, um dessen Sein oder Nichtsein es sich handelt und mit ihm siegt oder fällt der Glaube an eine ewige, selbstbewußte Weisheit und Liebe, die im Centrum des Universums waltet; mit ihm erblüh't oder verwelkt die Knospe der seligsten Hoffnung, die Hoffnung auf eine stufenweise fortschreitende Verklärung des Bösen durch das Gute, des Endlichen durch das Unendliche, des Todes durch das Leben. Dieß ist das Kleinod, was für die zweifelnden Gemüther der Gegenwart auf dem Spiele steht. Aber dieß Kleinod läßt sich nicht mehr gewinnen und bewahren durch blinden Autoritätsglauben; denn eben alle traditionellen und geschichtlichen Autoritäten sind durch und durch erschüttert, und was von ihnen noch haltbar sein mag, was nicht, das hängt davon ab, wie das Resultat in Bezug auf das theistische Princip des Christenthums ausfallen wird. So kann nur eine gründliche Philosophie Hülfe bringen, eine Philosophie, die in die Tiefen des Selbstbewußtsein's hinabsteigt, und bei denjenigen Fundamentalideen anlangt, an die kein Zweifel mehr reicht: dahin müssen wir, da allein liegt die Aussicht auf Rettung aus Ungewißheit und Dunkel, auf die Gewinnung einer unerschütterlichen Ueberzeugung. In diese Tiefen, mein Freund, will ich mit Dir hinabwandeln, dort wollen wir fragen nach dem Grunde unseres Glaubens an Gott und Gottes Liebe, an Menschenheil und siegende Tugend, an ewige Entwickelung und ein Leben nach dem Tode.

Lebwohl, und laß' uns beten, daß wir uns dort begegnen.

Zweiter Brief.

Auf den in Deinem Antwortschreiben auf meinen ersten Brief ausgedrückten Wunsch, daß ich Dir, bevor ich mich in die Begründung der metaphysischen Grundprincipien unsrer speculativen Gottes- und Welterkenntniß vertiefe, erst eine kurze Charakteristik und Kritik der bedeutendsten Richtungen, welche gegenwärtig das Gebiet der religiösen Weltanschauung beherrschen, geben möchte, gehe ich gern ein, mein theurer Freund! Denn ich denke, daß es nur zweckmäßig sein kann, wenn wir uns zuvorerst gründlich in der Gegenwart, und über deren verschiedene theologische und philosophische Standpunkte orientiren, ehe wir uns einlassen in ein erst noch der Zukunft angehöriges System. Wir können nämlich darüber, ob es nicht bloßer Fürwitz sein würde, wenn jemand sich auf keinem der herrschenden Standpunkte beruhigen, sondern einen neuen Versuch zur philosophischen Begründung und Entwickelung der Idee Gottes und der Welt einschlagen wollte, nur dann ein klares Bewußtsein erlangen, wenn wir den Kern sämmtlicher Principien der gegenwärtigen Theologie und Philosophie durchdrungen und erkannt haben. Ich will zu dem Ende zunächst eine Schilderung und Beurtheilung der Hauptformen und Nüancen, in denen sich die Theologie unsrer Zeit ausprägt, zu geben versuchen; sodann will ich zweitens die Grundanschauungen derjenigen philosophischen Systeme, welche noch mehr oder weniger bestimmend in's Zeitbewußtsein hineingreifen, in historischer Reihenfolge vor Deinen Blicken vorüberziehen lassen, und wenn wir so werden die bedeutendsten Erscheinungen auf diesem Gebiete durchmustert haben, dann wollen wir nach bestem Wissen uns in den speculativen Tiefen des Selbstbewußtseins umschauen nach den metaphysischen Grundlagen einer denkenden Weltansicht, um uns derer, die uns die haltbarsten scheinen, zu bemächtigen, und auf ihnen das Gebäude unserer speculativen Gottes- und Menschenerkenntniß zu errichten.

Aber wenn ich zunächst nun von dem Zustande der gegenwärtigen Theologie ein klares Bild zu entwerfen versuchen, und

mich dabei auch lediglich auf den Protestantismus beschränken will, da der Katholicismus für das tiefer dringende Erkennen kaum noch irgend welche positive Bedeutung haben kann: — wo soll ich beginnen, wo enden, mein Freund, und an welche Kriterien soll ich mich halten, um die tausendfach abgestuften Unterschiede der einzelnen Erscheinungen im Verhältniß zu einander auf gewisse durchgreifende Grundbestimmungen zurückzuführen? — Ein unübersehbares Gewimmel von Behauptungen und Gegenbehauptungen, ein buntes Durcheinanderwogen von oppositionellen und reactionären, von radicalen und conservativen Bewegungen öffnet sich vor unsern Blicken, so oft wir sie auf dies Gebiet hinwenden. Da gibt es für jeden theologischen Begriff, für jede exegetische und historische Bestimmung des Inhalts der christlichen Religion ein Aeußerstes nach entgegengesetzten Seiten hin. Und vollends die zwischen den vielfachen Extremen mitten inne schwebenden Vermittelungstendenzen machen eine klare Uebersicht fast ganz unmöglich, indem sie den Anblick einer endlos bewegten und in jedem Punkte des Raum's und in jedem Momente der Zeit anders gefärbten Wasserfläche darbieten. Welcher Demiurg mag dieß wunderliche Chaos entwirren und den beruhigenden Widerschein einer innern Gesetzmäßigkeit durch seine Nacht hindurch offenbaren, welcher Homer wird genug innere Tiefe des Blickes besitzen, um den Kampfplatz zu überschauen und die rechten Helden zu würdigen unter den Schaaren, die, wie einst um Helena's Raub Griechen und Trojaner auf Ilion's Gefilde, so im schweren heißen Kampf um das ächte Kleinod der Christusreligion einander gegenüber stehen! Nur einer tief künstlerischen Phantasie würde es gelingen, das einseitige Recht der Parteien in dramatischer Lebendigkeit tragisch oder komisch offenbar werden zu lassen und in prophetischer Intuition die höhere und schönere Gestalt der Zukunft heraus zu diviniren, welcher der Protestantismus in seinem wiederholten Selbstverbrennungsprozesse wie der ächte Phönix der ewigen Menschheit entgegengeht. Ich aber, mein theurer Freund, muß mich begnügen, nur mit ganz blassen Farben und bloß den äußersten Umrissen nach Dir ein Miniatur-

Gemälde von dem Standpunkte der deutschen, d. h. protestantischen Theologie *) und von dem Verhältnisse der einzelnen theologischen Richtungen innerhalb des Protestantismus zu einander und zur wahren Idee der Religion und des Christenthums zu entwerfen.

Denke Dir also sämmtliche theologische Standpunkte der Gegenwart, wie viele ihrer auch sein mögen, in ihrer Axe alle von dem einen, in aller Mannichfaltigkeit mit sich identischen, menschlichen Selbstbewußtsein durchdrungen; denke Dir dieß verknüpfende Band des Selbstbewußtseins unter dem Bilde einer magnetischen Linie, deren entgegengesetzte Endpunkte die beiden Pole bezeichnen mögen, in die das religiöse Selbstbewußtsein in sich selbst sich dirimirt, und die sich wechselseitig wie Thesis und Antithesis zu einander verhalten. Wenn die Mitte dieser Linie nun den Indifferenz- und Coincidenzpunkt darstellt, in welchem alle strömenden Kräfte der Linie, die an den beiden Endpunkten zu polaren Gegensätzen auseinanderstreben, sich befruchtend durchdringen und von wo aus sie zum knospenden Leben, zur fortschreitenden harmonischen Gestaltung ausschlagen und eine Quelle der seelenvollsten Schönheit werden, so wird dagegen an den entgegengesetzten Punkten von der harmonischen Doppelkraft der Mitte jedesmal nur das eine Moment mit Ausschluß des andern in einseitiger Weise zur Bethätigung kommen. Gleich wie daher am Nordpol unsers Planeten alles von Nacht umhüllt ist, wenn am Südpol ein steter Tag herrscht, und wie weder in jener beständigen Nacht noch in diesem continuirlichen Tage sich ein tieferes Naturleben entfalten kann, indem dieß ja nur gedeiht, wo Licht und Dunkel, die beiden nährenden Principien alles Organischen, sich täglich, wie unter dem Aequator und in den gemäßigten Zonen zu inniger Durchdringung vermählen, so wirst Du sagen müssen, daß auch um die Endpunkte unsrer fingirten Linie nur ein verkümmertes Dasein herrschen wird.

---

*) Die meiste Aehnlichkeit mit der deutschen hat noch die schwedische Theologie und Kirche. Vgl. Jahrbücher der Gegenw. Decbr. 1844.

Und nun denke Dir den einen Pol dieser Axe, welche sämmtliche theologische Standpunkte durchläuft, beständig von trübem Dunkel umflossen, denke Dir ihn als den Aufenthaltsort jener Glaubenskimmerier, von denen das Homerische gilt:

stets umhüllt sie
Dunkler Himmel und Nebelgewölk. Es grüßet sie nimmer
Helios glänzendes Aug mit lichtverbreitenden Strahlen
Weder wenn steigend der Gott am sternigten Himmel emporzieh't,
Noch wenn zur Erde wieder vom hohen Gewölbe er wendet.

Male Dir dieß Alles nach den einzelnen Momenten und Vergleichpunkten hin in Deiner eignen Anschauung weiter aus, und Du hast ein Bild von der einen theologischen und religiösen Richtung unserer Zeit, von der orthodoxen und pietistischen Partei. Wir wollen dieser Richtung hiemit ihr Terrain auf den äußersten Rechten, um an politische Parallelen zu erinnern, angewiesen haben und diesen Standpunkt späterhin näher charakterisiren. Zunächst aber fahre ich noch im Bilde fort und fordre Dich auf, Dir das Gepräge der Männer dieser Richtung erst etwas näher zu betrachten. Gleichen sie denn nicht völlig nach ihrem gedrückten und unfreien Blicke, nach ihrem Mangel an Selbstschätzung und Nächstenachtung dem Geschlecht jener umfinsterten Kimmerier? Das Ziel ihrer Sehnsucht, der Stern ihrer Hoffnung und ihres Vertrauens, dem sie stets in zaghafter Selbstzerknirschung und im hypochondrischen Mißverständnisse der Gegenwart mit ganzer Seele zugewandt sind, das ist nicht die ewig steigende Sonne humaner Aufklärung, das ist nicht die strahlende Idee eines im Geist und Fortschritt der Zeit sich immer völliger offenbarenden Gottesgeistes, sondern es ist das unbewegliche Polargestirn der Vergangenheit, der eherne Typus eines vergangenen Factums, einer abgeschlossenen und zur Mumie gewordenen Thatsache, es sind die fix gewordenen Ideen einer alten verkommenen Dogmatik. Ein vom lebensvollen und liebeglühenden Geist des gegenwärtigen Menschheitsbewußtseins verlassener Buchstabenglaube erstarrt die Kraft ihres Denkens und hemmt den Pulsschlag des Alles durchforschenden freien Erkennens und so

bleiben ihre Vorstellungen vom Göttlichen craß sinnlich und roh und der flüssige Aether identischer Gedankenbestimmungen crystallisirt und fällt ihnen in todte Formen auseinander. So stehen sie da, ohne klares Selbstbewußtsein, ohne Einsicht in die großen Probleme der Zeit, meistens mit Minutien beschäftigt, die ihr trübes Auge in wunderlicher Verblendung für große Menschheitsangelegenheiten hält, und dabei fühlen sie sich schlecht und verächtlich vor dem Angesichte Gottes und trauen dem immanenten Wahrheitsgenius in sich selber nicht, sondern alles, was ihnen Werth gibt vor Gott und ihrem Verstande Licht verleiht, das suchen sie draußen, im Hinblick auf das Verdienst Christi, in Unterwerfung unter den Buchstaben der Bibel und der Symbole. Aber im Versteck dieser Demuth und knechtischen Selbstverachtung in Beziehung auf den Buchstaben der Vergangenheit wohnt doch ein grenzenloser Hochmuth und viel Stolz und Prätension angesichts des Geistes der Gegenwart und wo sie einen freien Mann im Bewußtsein seiner guten Sache und der Rechte des Denkens einherwandern und mit der Fackel der Kritik ihren nächtlichen Grenzen sich nahen sehen, da schaaren sie sich sofort zusammen und stürmen und hetzen und — verdammen. Das ist nach den allgemeinsten Umrissen das Land und die Sitten der Glaubenskimmerier.

Laß uns nun dem gegenüber auch erst das andere Extrem in Betracht ziehen. Denke Dir also ebenso den entgegengesetzten Pol unserer fingirten Linie, aber denke Dir hier auch ganz die entgegengesetzten Bestrebungen und Zustände herrschend, die dort walten; — ein Licht also zwar, in dem Alles klar und durchsichtig und wunder wie faßlich, wie so ganz natürlich wird; — aber ein Licht, dem es an Intensität, an Vertiefung und Entgegensetzung in sich gebricht, ein kahles, nüchternes, der schöpferischen Lebens- und Liebesgluth ermangelndes Licht: eine blendende Kraft des Verstandes und Witzes, die als der abstracte Gegensatz zu jenem Prinzip der Erstarrung wohl alles auflöst und in leeren subjectiven Schein verflüchtigt, was dort zu unlebendigen Massen crystallisirt, aber eine Kraft, die keinen schaffenden Frühlingsathem in sich hat,

die nur zerstören aber nicht beleben, die die Atmosphäre des Geistes nur reinigen, aber nicht mit positiver Gottesfülle durchdringen kann. Und wenn Dich nun dieß Bild sofort an die destructive Richtung auf dem Gebiet der Theologie und Philosophie erinnert, welche ich an einem andern Orte als den modernen Nihilismus charakterisirt und in ihrem Widerspruche mit der tiefern Vernunft blos gelegt habe, so wirst Du auch dieser Richtung ihre rechte Stellung anzuweisen wissen, und es muß Dir einleuchtend werden, wie die pietistische Orthodoxie und der moderne Nihilismus sich als die beiden entgegengesetzten Extreme der gegenwärtigen Weltanschauung zu einander verhalten. Dort siehst Du das Streben des religiösen Selbstbewußtseins, seines Inhalts inne zu werden und denselben zur Anschauung und Erkenntniß zu bringen, in Verkennung der freien Subjectivität, in Buchstabenknechtschaft und Obscurantismus endigen, und in jeder Wendung und Bewegung, welche diese Fraction macht, kommt jener Vernunfthaß, jene Misologie, die Platon nebst der Misanthropie für das Ärgste hält, was dem Menschen begegnen kann *), an den Tag. Hier dagegen waltet ein süffisanter Unglauben, eine höhnende Frechheit und Wuth gegen alle positiven Bestimmungen der Religion, gegen den Geist des Christenthums selbst, die alle Feindschaft zu überbieten sucht, welche sich bis jetzt auf theoretischem Gebiete gegen den Glaubensinhalt Luft gemacht hat.

Was bedeuten diese schreienden Gegensätze, wie konnte es dazu kommen? Die tiefere Genesis läßt sich nur fassen, wenn man ihr sowohl auf metaphysischem als auf historischem Boden nachgeht. Laß uns, bevor wir weiter fortschreiten in der Charakteristik der religiösen Zeitrichtungen des Protestantismus, zuerst in die metaphysische Bedeutung dieses Gegensatzes uns etwas vertiefen. Die Sache verhält sich aber so. Nämlich von den beiden Grundbestimmungen, die das Wesen des religiösen Selbstbewußtseins constituiren und in deren gegenseitiger concreter Vermittelung das Leben des menschlichen Ichs in seinem Verhältniß zum abso-

*) Platon's Phädon c. 39.

luten Geiste besteht, kommt in jeder von den bezeichneten Fractionen der religiösen Weltanschauung jedesmal nur die eine auf Kosten der andern zu einseitiger Bethätigung. Ich will näher entwickeln, was ich meine, damit wir uns des Prinzips der verschiedenen Richtungen der Theologie in seiner Tiefe bemächtigen.

Das menschliche Ich besteht seinem Wesen nach darin, daß es ein übersinnliches Prinzip, was in Gott seinen letzten Grund hat, und ein sinnliches Prinzip, was in der materiellen Natur wurzelt, in sich selber als dem lebendigen Coincidenzpunkte zur concreten, selbstbewußten Einheit zusammenschließt. Es ist in dieser Hinsicht einerseits sowohl von der Natur als von der Gottheit bestimmt, und von den Einwirkungen dieser zwei verschiedenen Urmächte des Universums abhängig. Andererseits aber ist es als lebendiger Einheitspunkt auch aus sich selbst heraus thätig und strebt somit einen Entwickelungsproceß an, in welchem es die natürliche und göttliche Bestimmtheit in Harmonie mit der eigenen Selbstbestimmtheit zu bringen und die bloße Abhängigkeit von Stufe zu Stufe entschiedener in Freiheit und Wechselseitigkeit umzuwandeln strebt.

Reflectiren wir nun etwas näher auf diesen Entwickelungsproceß des Ichs, und zwar, sofern wir es mit dem religiösen Selbstbewußtsein zu thun haben, auf die Entwickelung nach der Seite der göttlichen Bestimmtheit hin: so können wir von einem ursprünglichen Gottesbewußtsein in uns reden, in welchem das Ich der innern Einwirkung des absoluten Geistes offen steht; und als die religiöse Bestimmung des Menschen oder als das Ziel seines geistigen Verhältnisses können wir aussprechen eine in's Unendliche hin wachsende harmonische Vermittelung des individuell-persönlichen Selbstbewußtseins mit dem wesentlichen Gottesbewußtsein und dessen göttlich gegebenem Inhalte.

In diesem Vermittelungsprocesse findet nun nothwendig, wenn er dem vernünftigen Weltgesetze entsprechen soll, das Wechselspiel und die gegenseitige Durchdringung einer zwiefachen Thätigkeit des Ichs statt, von denen die eine mehr den Charakter der passiven

Hingebung trägt, ohne in dieser Receptivität aufzuhören, die entschiedenste Kraftäußerung zu sein, die andere dagegen mehr spontaner Natur ist, und sich überwiegend aus der eigenen, selbstgewissen Subjectivität bestimmt. Wir nennen jene erste Seelenthätigkeit den religiösen **Glauben**; und dieser ist demnach ein mehr receptives Eingehen des innersten Fühlens, Denkens und Wollens auf die objective Bethätigung und Offenbarung des absoluten Geistes im Hintergrunde der werdenden Ichheit, sei es der eigenen oder der fremden. Die zweite, mehr spontane Thätigkeit dagegen, worin das Ich sich des Glaubens Gewißheit zu verschaffen sucht, indem es den innerlichen Gehalt, der sich als göttliche Offenbarung ankündigt, an den ihm unmittelbar immanenten Grundsätzen der allgemeinen Vernunft prüft, nennen wir das kritische **Wissen**.

Der Glaube nun bethätigt sich seinerseits immer vorherrschend als ein stets neu hervorquellendes Abhängigkeitsgefühl, was sich ahnungsvoll, und wie im unmittelbaren substanziellen Zusammenhang, auf ein überirdisches, rein ideales Sein bezieht, dessen Realität es in tiefer Erregtheit in sich reflectirt. In diesem Abhängigkeitsgefühle schlummern und erwachen allmählig, mit dem Fortschritt der Entwickelung des Selbstbewußtseins, alle jene höhern Ahnungen und Intuitionen, wovon es dunkle Spuren in jedem Menschen gibt, die aber zu bewußten Anschauungen nur in den gebildeten Geistern werden. Und diese Ahnungen und Intuitionen kommen dem Ich, indem es sich unter die Einwirkungen einer über es selbst erhabenen Macht gestellt fühlt. Es ruft sie nicht willkührlich in sich hervor, sondern erfährt sie als objective Offenbarungen. Dieß ist eine Thatsache, die sich mehr oder weniger in der Geschichte jedes Volks und jedes Individuums kund gibt. Jedes Selbstbewußtsein findet, sobald es seiner selbst inne wird und einen tiefern Blick in seine innere Welt thut, in sich ein stilles Heiligthum, worin höhere Kräfte wirksam sind; und daher kommt es, daß alle einigermaßen gebildeten Völker an fortwährende göttliche Offenbarungen glauben. Aber zur klaren und bestimmten Einsicht darüber, was es an diesen Offenbarungen hat,

kommt das menschliche Bewußtsein erst, wenn im Verlauf der Geschichte unaufhörlich ein Individuum, ein Volk mit dem andern communicirt und jedes bestimmte Zeitalter den folgenden Zeitaltern seinen religiösen Inhalt zur weiteren Fortbestimmung überliefert hat. Die göttlichen Offenbarungen gewinnen zunächst in den einzelnen Individuen, Völkern und Zeiten nothwendig ein individuell beschränktes Gepräge, und erleiden daher überall zufällige und trübende Beimischungen von Seiten der menschlichen Subjectivität. In ihrer reinen objectiven Wahrheit können sie daher erst nach einem langen Processe gegenseitiger Vermittelungen und Ausgleichungen verschiedener oder entgegengesetzter Anschauungsweisen erkannt werden. Freilich ist es zunächst dann auch kein Act des discursiven Denkens und der Reflexion auf das Gemeinsame in den besonderen Offenbarungsformen hervorragender Völker und Individuen, wodurch die volle Wahrheit, wie man zu denken geneigt sein könnte, zum Bewußtsein gebracht wird, sondern ihr erstes, totales Hervorbrechen vollbringt sich nothwendig als ein schöpferischer Act Gottes, als ein absolutes Durchblitzen der objectiven Idee, die Gott in seinem Verhältniß zur Menschheit im Menschen bildet, in den Tiefen der subjectiven Intuition. Die Zusammenfassung aller vereinzelten Offenbarungen Gottes in der Menschheit kann ursprünglich und in ihrer unmittelbaren Vollkraft auch wieder nur als Offenbarung, als höchste Vollendung derselben auftreten. In dieser Weise ist zu ihrer Zeit die in jedem Volk und jedem Individuum unaufhörlich sich bethätigende göttliche Offenbarung der Grundidee nach zu einem historischen Abschluß gekommen, über den sie dem Wesen nach nicht mehr hinausgeht. Es hat sich so unter den gebildetsten Völkern der Erde ein gemeinsames, öffentliches Glaubensbewußtsein gebildet, ein dem Wesen nach in sich vollendeter und alle individuellen Offenbarungsformen durch seine innere Totalität besiegender und in sich auflösender Grundtypus der objectiven Offenbarung. Wir kennen das Christenthum als diese siegreiche Macht über alle andern Volksreligionen. Das Christenthum hat daher die Tendenz, die Religion aller Völker zu werden; es ist, in seinem Centrum

versiegelt mit dem Charakter der absoluten Wahrheit. Diese, als objectiver Glaube innerlich sanctionirte christliche Uroffenbarung tritt nun fortan erziehend, erleuchtend und die, in den einzelnen Subjecten individuell beschränkte göttliche Offenbarung ergänzend, erweiternd und bewahrheitend an jedes Selbstbewußtsein, was unter den erforderlichen historischen Bedingungen steht, heran und erfaßt und bestimmt dasselbe so von außen und innen.

Das vernünftigerweise Erste, das eine natur- und vernunftgemäße Entwickelung Bedingende ist nun, daß das so bestimmte Selbstbewußtsein mit totaler Liebe und Hingebung auf die es bestimmende objective Offenbarung eingeht, daß es sich mittelst freier Entschließung, in lebendiger Receptivität von der erlösenden, erleuchtenden und heiligenden Macht des christlichen Geistes, der sein präsentes Centrum in dem, der Ichheit immanenten göttlichen Offenbarungsprincip hat, durchdringen läßt. Die totale Hingebung des subjectiven Denkens und Wollens in diesem Sinne und in dieser Richtung, das ist der subjectiv lebendige Glaube in seiner vollen Bedeutung. Und dieser Glaube ist sowohl theoretischer als praktischer Natur, d. h. er muß sowohl Gefühl und Gedanken als Phantasie und Willen in seinem Gehorsam hineinziehen. Ohne diesen ursprünglichen und unbedingten Gehorsam im Glauben, ohne dieses vertrauende, sehnsüchtige und liebevolle Eingehen auf die zugleich von außen und innen wirkende objective Offenbarung ist es unmöglich, daß ein Mensch das Leben und den Geist der Gottheit in sich wahrhaft erlebe und erfahre; und wem diese innerliche Erfahrung abgeht, der urtheilt über Gott und Religion wie ein Blinder über die Farben.

Allein ungeachtet dieser unendlichen Bedeutsamkeit bildet der Glaube doch nur erst die eine Seite im Entwickelungsprocesse des religiösen Selbstbewußtseins, und deßhalb sucht er seine nothwendige Ergänzung in seinem entsprechenden Gegenpole, nämlich im kritischen Wissen. Das Ich ist in seiner Beziehung mittelst des Gottesbewußtseins auf die objective Idee Gottes, als Selbstbewußtsein wesentlich stets auf sich zurück bezogen. Darin liegt das Gesetz, daß es in jeder Selbstentäußerung nothwendig in sich selbst,

in sein eigenes Fürsichsein und dessen Selbstgewißheit zurückkehrt. Wegen dieser steten Selbstbeziehung ist es aber auch unmöglich, daß das Ich sich jemals schlechthin nur passiv verhielte. In all seiner Passivität verhält es sich zugleich activ; auch in seiner göttlichen Bestimmtheit bestimmt es sich irgendwie immer und färbt daher seine Receptivität unvermeidlich individuell. Die nothwendige Folge davon ist, daß das Ich auch den göttlichen Glaubensinhalt, sowohl in der Beziehung, wie er von Außen auf dem Wege der Tradition und Erziehung an uns herankommt, als wie er sich innerlich als immanente Gottesidee bethätigt, individuell, d. h. irgendwie beschränkt auffaßt. Die göttliche Offenbarung läßt sich nicht so äußerlich und als eine einmal für allemal fertig präparirte Substanz in die individuelle Seele hineinschieben, sondern sie ist ein, im steten Werden sich lebendig entwickelnder Keim, der aus den individuellsten Momenten der Ichheit als allgemeine Basis hervorscheint und sich mit dem Ich selbst allmählig gestaltet, und sich derselben von Stufe zu Stufe tiefer, totaler und wahrer enthüllt. Das Göttliche, obwohl in sich selbst wechsellos und erhaben über den Wandel der Zeit, muß, indem es sich in das menschliche Selbstbewußtsein liebend verflicht, nothwendig mit diesem werden und kann sich so nur allmählig evolviren. Ohne diese Theilnahme am Werden würde es dem werdenden Ich keinen Anknüpfungspunkt darbieten. Aber was folgt hieraus? Das folgt, mein lieber Freund, daß auch die christliche Idee, sofern sie in diesen Entwickelungsproceß mit hineingezogen und, um Allen Alles sein zu können, mit Kindern zum Kinde geworden ist, vielfache trübende und entstellende Rückwirkungen aus dem bornirten Geiste der Völker von ihrem ersten Auftreten an hat erfahren müssen. So bestätigt es die Geschichte auf jedem ihrer Blätter. Aus diesem Verhältniß ergibt sich sofort die Nothwendigkeit einer kritischen Reproduction des Offenbarungsinhalts aus dem erkennenden Selbstbewußtsein, und zwar hat dasselbe dabei auf solche Thatsachen und Kategorieen, die ihm unmittelbar durch sich selbst gewiß, die mit der Thatsache des Selbstbewußtseins selbst gegeben sind, zurückzugehen, denn nur sie können die untrüglichen

Kriterien abgeben, an denen es die Wahrheit jedes, dem Ich nicht schlechthin aus ihm selbst stammenden und somit auch des religiösen Inhaltes zu prüfen hat.

Die Totalität dieser Kriterien, ihr inneres Einheitsprincip, worin das Selbstbewußtsein sich selbst und all sein Denken und Wissen begründet findet, nennen wir die Vernunft; und die Vernunft ist ein Princip, was Gott und Mensch mit einander gemein haben, nur mit dem Unterschiede, daß sie in Gott ihrer ewig selbstbewußt und vollendet inne ist, im Menschen dagegen ihrer erst mit der Zeit immer mehr inne wird. Vor das Forum der Vernunft muß daher der Glaubensinhalt, wenn er nach seiner objectiven Wahrheit erkannt und von den trübenden Zusätzen, welche er in der menschlichen Subjectivität erhält, geläutert werden soll, stets von Neuem zur gründlichen Prüfung gezogen werden. Das ist das unveräußerliche heilige Recht der Kritik, und das ist ein Recht, was sich die gebildete Menschheit unter keinem Vorwande, und wäre es der Vorwand der Ehre Gottes, darf rauben lassen. O mein Freund, wenn die einflußreichen praktischen Männer der Geschichte, wenn die mit der Autorität der Kirche und des Staates bekleideten Priester und Herrscher dieß Recht der Kritik von jeher mehr respectirt hätten, die Menschheit hätte manchem Sturm entgehen, die trüben Schlacken, welche dunkle Jahrhunderte im Strom der Geschichte absetzten, hätten im allmähligen Bildungsproceß der Menschheit verklärt oder ausgeschieden werden können. Aber wie oft hat man dieß heilige Recht verletzt, wie unverantwortlich verletzt man es noch täglich und welche Schwankungen ruft man dadurch im Entwickelungsgange der religiösen Bildung hervor. Gewaltsam zurückgedrängt und unterdrückt reagirt das Princip der Kritik und freien Wissenschaft nur um so energischer aus seinem, im Organismus des Universums festgewurzelten, Centrum, und strebt, als wilder Orkan daherfahrend, das Gleichgewicht wieder herzustellen. Die Unterdrücker des freien Princips der Kritik haben insgemein kein anderes Motiv ihrer Handlungsweise, als die Furcht vor Explosionen des Gedankens und das Grauen vor zerstörenden Revolutionen. Und in der That, indem sie durch un-

kluges Widerstreben jenes Princip zur zornigen Opposition aufrufen, machen gerade sie die Revolution zu einer geschichtlichen Nothwendigkeit. Verzeihe mir diese Abschweifung, mein Freund; aber sie drängt sich unwillkührlich auf. Doch ich kehre zur Sache zurück.

Das Resultat des bisher Entwickelten ergibt sich also dahin, daß das religiöse Selbstbewußtsein den positiven Offenbarungsinhalt nicht blos passiv aufzunehmen und sich bei dem, was er als Wahrheit aussagt, unmittelbar zu beruhigen hat — ein solches Aufnehmen, was an der Sache nichts ändert, ist ja undenkbar — sondern es muß den Inhalt seinen an und für sich gültigen Vernunft- und Denkgesetzen vindiciren, es hat denselben aus dem innersten Centrum der Intelligenz zu reproduciren und nur so weit als objective Wahrheit anzuerkennen, als er nicht offenkundig im Widerspruch steht mit den unumstößlichen Kategorieen des seiner selbst gewissen Geistes. Nur so wird es möglich, den innern Kern der Offenbarung, die objectiv göttliche Wahrheit derselben immer adäquater und reiner zu erfassen, die unreinen Zuthaten und Entstellungen aber, die von Anschauungsformen untergeordneter Standpunkte des erkennenden Selbstbewußtseins her in den christlichen Glaubensinhalt geflossen sind, allmählig auszuscheiden. Allmählig, sage ich und ich will damit andeuten, wie auch die Wissenschaft ebenso, wie früher die geschichtlichen Volksreligionen, verschiedene Epochen und Stufen ihrer Entwickelung durchläuft, und daß demnach ebenso, wie die objective Offenbarung nur durch eine höchste Vermittelung aller entwickelten subjectiven Offenbarungsweisen zu ihrer Vollendung gelangen konnte, auch die Wissenschaft und Kritik die That der gesammten Menschheit sein muß, und daß sie nur als dieser Gesammtgeist, der jedes einzelne, individuelle Bewußtsein unendlich ergänzt und vertieft, ein wahres Recht zur Prüfung des historisch Gegebenen hat. Damit ist also gesagt, daß nicht jeder subjective Einfall des Individuums, jeder Anstoß, den ein oberflächlicher Verstand an dem tiefen Gebilde des Glaubens nimmt, für einen Ausfluß und eine Bethätigung des Geistes der wahren Kritik angesehen werden kann, und daß

man daher auch der wahren Kritik vernünftiger Weise nicht zum Vorwurf machen darf, was eine platte Verstandesrichtung oder eine genial sein wollende Freigeistereisucht im Namen der Kritik für Unklugheiten begeht.

Aber soll etwa ein auf die Urprincipien freier Intelligenz gegründeter, und von dem Geiste einer innerlich tiefen religiösen Gesinnung durchwehter Staat — und nur ein solcher Staat hat ein Recht auf bleibende Existenz — soll ein solcher Staat im Namen der Religion solche rohe und unreife Anmaßungen der Wissenschaft und Kritik gewaltsam unterdrücken? — Wie würde doch eine solche Unterdrückung ein gar schlechtes Vertrauen in die objective Macht der Wahrheit selbst verrathen, wie hieße das, vor dem Gespenst der Lüge die Augen schließen, statt ihm mit Verachtung in's Angesicht und es so frohen Muthes vor dem kommenden Tage erbleichen zu sehen!

Zwei Functionen also constituiren den gesunden Lebensproceß des religiösen Selbstbewußtseins — ein innerlich kräftiger Glaube d. h. ein völliges, von Sehnsucht und Liebe bewegtes, Hingeben der ganzen Subjectivität mit all ihrem Denken und Wollen an den innerlichen ansprechenden, lebendig machenden Offenbarungsgehalt, und eine freie kritische Reproduction dieses Gehalts aus dem Centrum des vernünftigen Selbstbewußtseins. In den einzelnen Individuen und Repräsentanten des religiösen Selbstbewußtseins nun zwar wird es fast immer so sein, daß die eine oder die andere dieser Functionen das Übergewicht erhält; doch darf im gesunden religiösen Leben keine auf Kosten der andern unterdrückt werden, und in dem Menschheitsleben, als Gesammtorganismus des Einen Geistes der Wahrheit betrachtet, müssen beide Functionen sich immer entschiedener harmonisch durchdringen und gegenseitig zum Leben befeuern und begeisten. Wenden wir nun aber das bisher Dargelegte auf die oben schon im Bilde bezeichneten entgegengesetzten Richtungen der pietistischen Orthodoxie und des modernen Nihilismus an, so müssen wir beide für einseitige Bethätigungsweisen der Idee des religiösen Selbstbewußtseins erklären.

Orthodoxie und Nihilismus stellen im Entwickelungsprocesse des Gesammtorganismus der gegenwärtigen religiösen Denkweise die von entgegengesetzten Punkten ausgehenden krankhaften Zustände dar, denen das religiöse Leben des menschlichen Geistes ausgesetzt ist, so lange die in ihm gährenden Elemente sich noch nicht nach allen Beziehungen hin organisch vermittelt und harmonisch durchdrungen haben.

Fassen wir zunächst in dieser Rücksicht den Orthodoxismus *) etwas näher in's Auge, so können wir ein dieser Denkweise zu Grunde liegendes wahres und unendlich berechtigtes Element zwar keineswegs verkennen. Dieß Element besteht in dem Glauben an eine, vom Centrum eines überweltlichen Gottes ausgehenden und in die Tiefen des menschlichen Selbstbewußtseins hineinstrahlende Offenbarung, als deren historisch höchste Vollendung das Christenthum dasteht. Durch ein entschiedenes Festhalten an diesem höhern Glauben participirt der Orthodoxismus an der innern Substanz der religiösen Wahrheit, und das ist es, was ihm immer von Neuem denjenigen Weltanschauungsweisen gegenüber, welche, wie der Pantheismus und Deismus nach entgegengesetzten Beziehungen hin, die Vernünftigkeit dieses Glaubens verkennen, eine gewisse Anerkennung bei den besonnenen Männern der Wissenschaft und tiefe Sympathie bei allen innerlich bewegten Gemüthern sichern wird. Allein bei dem Allen müssen wir dennoch den Orthodoxismus eine krankhafte Erscheinung nennen. Das Krankhafte und Verkehrte desselben hat seinen Grund in der gänzlichen Verkennung des Rechts der Kritik und des selbstständigen, sich aus sich selber entscheidenden Denkens, die er sich zu Schulden kommen läßt. Denn indem das Selbstbewußtsein in Folge davon das Ferment und die begeistende Kraft des urfrischen, aus der immanenten Vernunft stets lebendig hervorquellenden Erkennens vom Glauben abhält, büßt der Glaube seine Klarheit und Energie ein und sinkt

*) So nenne ich diese Richtung mit Lessing im Unterschied von der wahren Orthodoxie, welche die Idee der Religion nach ihrer Totalität und in gesunder Weise zum Bewußtsein bringt und bethätigt.

formlos in die dunkle Region des Gefühlslebens hinab; dort aber kann der tiefe, geistige Gehalt der Glaubenswahrheiten nicht zum Bewußtsein kommen, die innerste Idee der Religion und des Christenthums, die Idee der Freiheit des Menschen in Gott, bleibt unverstanden oder wird gar nicht erlebt; das Nebensächliche dagegen, das Locale und Temporelle, das äußerlich Geschichtliche und das blos Mythische wird zur Hauptsache erhoben; kurz, der Glaube verkümmert in sich selbst zum blinden, gedankenlosen Glauben und droht auf jedem Punkt in den puren Aberglauben überzuschlagen.

Indem das Ich aber trotz dieser Verachtung des kritischen Denkens sich gleichwohl, und sofern es an sich denkendes Wesen ist, der allgemeinen Functionen und Kategorieen des Verstandes und der Vernunft nicht völlig entschlagen kann, so sieht es sich genöthigt, sich der erstarrten Formen einer vergangenen Denkweise, die zur geschichtlichen Autorität geworden ist, zu bedienen. Das ist denn aber eine Denkweise, die sich nicht mehr durch sich selbst bewährt, die daher nur auf äußere Autorität hin angeeignet wird. Nicht weil sie sich von der in sich selber stehenden und durch sich selbst gewissen Vernunft als wahr ausweist, sondern weil es die Denkweise der Väter, oder des Kreises von Individuen ist, deren Traditionen das Selbstbewußtsein in unfreiwilliger Receptivität eingesogen hat, wird sie anerkannt, werden ihre Grundsätze als die unerschütterlichen Kriterien und Normen aller objectiven Wahrheit declarirt und sanctionirt. So bleibt aber das Selbstbewußtsein in sich selbst ganz ungewiß darüber, ob seine Denkweise falsch oder wahr sei; es glaubt auch da, wo es wissen sollte, es gibt sich blind hin, wo es zu prüfen hätte. Welch ein Leichtsinn, welche Trägheit! Aber das ist nur das Eine. Von der andern Seite betrachtet das so beschaffene religiöse Selbstbewußtsein das Heiligste und Tiefste, was es geben kann, die göttliche Wahrheit, so zu sagen nicht mit eigenen, sondern mit fremden Augen, und die Wahrheit bleibt ihm somit ein fremdes Object; denn statt in die Tiefen des eigenen Selbstbewußtseins hinabzusteigen und da des Punkts sich zu bemächtigen, wo menschliche Subjectivität und göttliche Objectivität sich immanent durchdrin-

gen und wo deßhalb alle äußerlichen Scheidewände fremder, vermittelnder Autoritäten fallen und vergehen im Strahle der gegenwärtigen Wahrheit, läßt es sich vom Zufall der Geburt und Erziehung einen fremden Gesichtspunkt unterschieben, der als ein äußerliches Mittelglied zwischen seine eigene Selbstgewißheit und die geoffenbarte Wahrheit tritt. Welche Knechtschaft des Geistes, welche unverantwortliche Selbsterniedrigung! Was ist das für eine traurige Wahrheit, die uns unser eigenstes Wesen, worin wir erst recht selbst sind, entfremdet, und etwas blos historisch zu Fassendes, was deßhalb in der Gegenwart nicht ursprünglich mehr erlebt werden kann, zur Substanz der Ichheit macht!

Die Denkformen, welche bei den Vätern des protestantischen Glaubens, bei Luther, Melanchthon, Calvin und Andern, noch flüssig, noch durchsichtig und lebendig waren, weil sie im unmittelbaren Selbstbewußtsein jener Männer wurzelten — in denen daher, ungeachtet ihrer Beengtheit, die objective Offenbarung des Christenthums noch mehr oder weniger in entsprechender, geistiger Weise selbstthätig und selbstgewiß vom Ich, das sie präsent begeistete, reproducirt werden konnte, sind als entseelte Formen eines entschwundenen Geistes der Vergangenheit starr, undurchsichtig und leblos geworden, und das Selbstbewußtsein, das sich in sie zwängen läßt und durch dieß trübe Medium die Wahrheit zu erschauen strebt, stumpft nothwendig sein geistiges Auge immer mehr ab, und verliert so für den rein geistigen und tief innerlichen Kern der christlichen Wahrheit und deren Wiederhall in den Tiefen des Gemüths allmählig allen Sinn, alle Unterscheidungskraft. In dieser Verblendung und Stumpfsinnigkeit wendet es sich daher natürlich immer entschiedener einem andern Kreise, der Region der sinnlichen Wahrnehmungen zu, und sucht die ewige Wahrheit als solche allein oder vorherrschend in äußerlichen Thatsachen, in wunderbaren oder sinnlichen Ereignissen, und so findet es am Ende nur noch für das craß Sinnliche und Aeußerliche entsprechende Berührungspunkte in sich und ergreift den Buchstaben statt des Geistes, das zeitliche und vergängliche Symbol statt des Wesens, die sinnliche Vorstellung statt der Idee der Religion. Je cruder,

je äußerlicher und den erkannten Gesetzen und Grundsätzen der Logik und der gegenwärtigen Bildung widersprechender die Form eines Dogma's, desto willkommener. Denke nicht, ich übertreibe, mein Freund. Du kannst es überall als Lieblingsvorstellung bei den ächten Orthodoxisten bestätigt finden, daß die göttliche Wahrheit mit den Grundbestimmungen der verderbten Menschenvernunft im Widerspruche steht; Du kannst es von jedem symbolfesten Lutherjünger bei jedem Einwurfe der Intelligenz feierlich wiederholt hören, daß Menschenverstand zu Schanden werden müsse, wo Gottes Wort sein Panier entfalten solle. Je krauser und unvernünftiger daher, je abentheuerlicher und widersprechender, desto göttlicher und glaubhafter, wenn sich nur ein Bibelvers dafür anführen läßt, oder wenn es nur eine Consequenz der symbolischen Bücher ist. Das müßte, so etwa argumentirt dieser Standpunkt, das müßte doch ein gar schwacher und mithin ein blos menschlicher Glaube sein, der sich durch vernünftige Gründe erschüttern ließe. Gerade in seiner Nichtachtung und seinem Widerspruch gegen alle Gesetze menschlichen Denkens beurkundet der Glaube erst recht seinen übermenschlichen, wunderbaren Ursprung. Und eines solchen Glaubens bedürfen wir. — Und in der That, sie bedürfen seiner, mein Freund. Entfrembet, wie sie sind, von den klaren Regionen des denkenden Selbstbewußtseins bleibt ihnen der lebendige Geist des Universums verborgen.

So halten sie denn die durch sich selbst leuchtenden Ideen für hohle Gespenster, für bloßen subjectiven Schein. Daher das Grauen, was sie anwandelt, wenn sie ein Dogma auf seine Idee zurückgeführt sehen; aber heimisch dagegen und behaglich fühlen sie sich, wo ihnen das Ideale in der Form eines materiellen Daseins, wo ihnen der reine unendliche Geist in der Gestalt der begrenzten Leiblichkeit vorgespiegelt wird, wo sie nicht mit dem Denken, sondern mit der materiellen Vorstellung zuzugreifen haben und sich daher in ihrem Elemente finden. O es sind Materialisten, wie es nur welche geben kann. Der Geist ist ihnen verhaßt, wenn man nicht ein Ding, ein sinnliches Hier- oder Dortsein darunter versteht; denn der Geist durchglüht und verbrennt die

Form der Endlichkeit, wo sie starr und unbeweglich geworden ist und keinen lebendigen Widerklang für die Idee mehr gewähren kann. Ja, es sind Materialisten, diese Kinder an Verständniß, wie alle Kinder Materialisten sind. Wahrheit und Wirklichkeit hat für sie nur das, was eine sinnliche Historie, ein äußerliches Factum geworden ist. Aber darin liegt nun eben auch das Verfängliche und Tragische dieses Standpunkts. Denn das Factum ist ein zeitliches Dasein, was sich nicht hält, und wenn es ein Wunder wäre. Indem aber so alle religiösen Facta sofort der Vergangenheit angehören, so schlägt den Orthodoxen, welche die Substanz der Religion in Facta, in die historischen Ereignisse der Geburt, des Lebens, Leidens und Sterbens so wie der Auferstehung und Himmelfahrt Christi setzen, allem Sträuben zum Trotz, ihr religiöser Sensualismus in den allersubjectivsten Spiritualismus um; denn das vergangene Factum existirt ja nur noch im subjectiven Denken, in der Erinnerung. Vergeblich suchen sie dieser Vernichtigung ihres Princips unmittelbar in ihm selber zu entflieh'n; so lange sie sich nicht erheben zu dem Bewußtsein, daß das subjective Denken an sich selbst auch das Element des objectiven Denkens Gottes ist, daß der Mensch im Denken und nur im denkenden Bewußtsein sich substanziell und real mit dem Geist der absoluten Wahrheit vermitteln kann; denn indem sie ihrerseits das subjective Denken für verlassen halten von allem göttlichen Inhalt, erklären sie damit auch ihre Vorstellungen von Gott und Christus für an sich substanzlos, für leere, inhaltlose Bewegungen. So fühlen sie sich denn zur Wiederholung des sinnlichen Factums getrieben; sie suchen daher Christum in äußern Zeichen; aber auch da können sie seine leibliche Gegenwart nicht sinnlich wahrnehmen, sondern nur vorstellen.

So bleibt ihnen der Glaube eben sowohl ohne sinnliche, als ohne geistige Selbstgewißheit, und sie können sich zu seiner Bewährung am Ende nur noch auf subjective Empfindungen berufen; und das ist der Punkt, wo der moderne Orthodoxismus trotz seiner starren Objectivität durch sich selbst in das nebulose träumerische Element des pietistischen Gefühlslebens überschlägt. Da-

her nimmt denn die orthodoxe Richtung auch immer mehr eine pietistische Färbung an, bleibt aber in allen diesen Wendungen stets in denselben Zauberkreis der Ungewißheit und Zufälligkeit seiner Glaubenswahrheiten gebannt. Denn was dem pietistisch-orthodoxen Selbstbewußtsein für wahr gilt, das hängt, da es die Autonomie der Vernunft negirt, lediglich davon ab, was der Kreis von Glaubensgenossen, in den es sich durch geschichtliche Ereignisse versetzt findet, für wahr und glaubhaft erklärt hat. Hätten andre Umstände es in eine andre religiöse Gemeinschaft versetzt, so hätte es nach der Voraussetzung, daß es sich nicht durch ein immanentes, durch sich selbst gewisses Erkenntnißprincip bestimmen darf, andern und vielleicht ganz entgegengesetzten Bestimmungen und Glaubenssätzen als Wahrheit geglaubt. Wer also, wie der Orthodoxismus, die Autonomie der Vernunft negirt, erklärt die äußern Umstände, z. B. das rein äußerliche Ereigniß, ob jemand unter Orthodoxen oder Nichtorthodoxen geboren und erzogen ist, für den einzig gültigen Bestimmungsgrund dessen, was er glaubt oder nicht glaubt. Das heißt aber den Menschen zur selbstlosen Maschine und zum Instrument geistloser Verhältnisse und Ereignisse degradiren. Und wenn man sich darauf beruft, daß es etwa Gottes Gnade sei, wodurch man gerade in diese beseligende Gemeinschaft versetzt worden, so ist das eine Argumentationsweise, die mit demselben Recht auch Juden und Muhamedaner in Anspruch nehmen dürfen, denn wer die durch sich selbst gewissen und unbedingte Allgemeinheit ansprechenden Kriterien der Vernunft leugnet und sich an das Gegebene hält, sofern es nur Gegebenes ist, der kann nichts dagegen haben, wenn seinen Behauptungen gegenüber ein andrer Standpunkt sich ebenso trotzig auf sein positives Dasein steift. Denn jedes Dasein, das der Ausdruck eines es beseelenden Selbstbewußtseins ist, gibt dem Selbstbewußtsein, so lange dasselbe noch unmittelbar in ihm aufgeht, das Gefühl der Selbstaffirmation im Gegensatz zu einem andern Dasein und daher behauptet jede positive Religion die einzig wahre zu sein. Zur Entscheidung bringen kann den Streit dieser einander entgegenstehenden Behauptungen der verschiedenen

Religionen und religiösen Standpunkte nur das denkende Selbstbewußtsein, das sich als die durch sich selbst gewisse allgemeine Vernunftmacht in jeden individuellen Standpunkt zu versetzen und denselben als ein Moment seiner stufenmäßigen Selbstentfaltung aufzuweisen vermag. Dies autonomische Selbstbewußtsein durchdringt und begreift vom Boden seiner allgemeinen Vernunftkategorie aus auch den einseitigen Standpunkt der pietistischen Orthodoxie, bleibt aber von dieser selbst undurchdrungen und unbegriffen und verzichtet daher darauf den Orthodoxen, solange er eben orthodox bleiben will, zu überzeugen.

Das ist es ungefähr, mein lieber Freund, was ich über das einseitige, sich selbst widersprechende und verkümmerte Wesen der modernen Orthodoxie zu erinnern hätte. Auf die Art und Weise, wie sie den Begriff des Absoluten, die Idee Gottes und seines Verhältnisses zur Welt und insbesondre zur Menschheit bestimmt, so wie auch die Argumente, die sie zur Apologetik ihres historischen Christenthums vorbringt, werde ich vielleicht späterhin zu sprechen kommen. Jetzt folge Du mir erst zu dem andern Extrem, zur nihilistischen Richtung hinüber, damit wir auch diese erst in ihrer Einseitigkeit beleuchten. Zwar ist auch sie nicht ohne ein wahres Element; es ist das Element und Recht des subjectiven Erkennens, in dem sie fußt; sie will den Inhalt der Religion nur anerkennen, sofern das Selbstbewußtsein sein eignes Wesen darin wieder findet und denselben als vernünftig erkennt, und dieses Bestreben kann man im Namen des freien religiösen Denkens und Lebens nur billigen. Aber als zum Wesen des Bewußtseins und der Vernunft gehörig rechnen die Vertreter dieser Richtung nur das abstracte selbstlose Sein, was den Dingen und Individuen als eine beschränkte Stufenleiter von endlichen Gattungen und Arten zu Grunde liegt und das Bereich der sinnlichen Wahrnehmungen constituirt. Daß dagegen das individuell begrenzte Selbstbewußtsein durch die ihm immanente, unendliche Vernunft zur Anerkennung einer höhern Sphäre des Seins, die als heilige, liebende Urpersönlichkeit in sich reflectirt, getrieben werde, das läugnen sie in materialistischer Bornirtheit. Und dar-

in besteht das Einseitige und Wunderliche dieses Standpunkts. Seinen Grund hat dieses Läugnen in einer Getrübtheit und Verkommenheit des innern sittlichen und religiösen Glaubenslebens; und es ist nicht mindere Geistesenge und Dürftigkeit, woraus diese Denkweise hervorgeht, als wir sie ihren Gegnern, den Orthodoxen, vorwerfen; denn sie kann nur aus einem tiefen Miskennen der Ideen nach ihrem eigentlichen Wesen und Grunde hervorgehen, was von dem Mangel alles ursprünglichen Sinnes für dieselben oder von dem Verkommensein aller ächten speculativen Bildung Zeugniß gibt. In solcher Gemüthsverfassung, die insgemein ein Product getäuschter Eitelkeit und bitterer Lebenserfahrungen sein mag, sind sie wie ausgestorben und entleert von aller religiösen Unmittelbarkeit, von allem Gefühl eines übersinnlichen Friedens und einer Liebe, die das Unendliche sucht und sich als Erzeugniß einer Urliebe, die ihre Wurzel jenseits des Umkreises unseres Bewußtseins hat, bewährt. Aus dieser innern Leerheit und Zerflossenheit heraus halten sie das Sinnliche und Materielle für das Princip alles Seins, das Geistige dagegen für ein verfliegendes Accidenz und die Religion und Offenbarung, die einer urgeistigen Wesenheit entstammt, erscheint ihnen als bloßes Phantom, als Ausgeburt unentwickelter Gefühlszustände und Phantasiebestrebungen. Diese Richtung erklärt daher den gesammten christlichen Glaubensinhalt seiner innersten Wesenheit nach für das vergängliche Product einer untergeordneten und nunmehr überwundenen Stufe des Menschheitslebens. Damals, sagen sie, sei das Selbstbewußtsein seines immanenten Gehalts noch nicht mächtig gewesen, und habe denselben daher für eine höhere transscendente Macht, für etwas Uebermenschliches und Uebersinnliches gehalten. So setze der Mensch in der Religion sich sein eignes Wesen als ein fremdes entgegen; das religiöse Denken und Leben sei daher ein unnatürliches Außersichkommen, eine Feindschaft des menschlichen Geistes mit sich selbst, die nur als pathologischer Zustand zu behandeln sei und nicht früh genug aufgehoben werden könne. Der Mensch habe es in Wahrheit in der Religion nur mit sich zu thun; aber die Täuschung, als sei dies Wesen,

daß er sich objectivire, etwas vom Wesen der Ichheit verschiedenes, müsse endlich aufhören, und außerdem sei das Wesen und die Substanz des Menschen in etwas ganz anderes zu setzen als wie bisher. Nach Bruno Bauer waren die Wesen, die im Drange ihres Innern die Religionen erzeugt und fortentwickelt haben, an sich Menschen, aber nur an sich, und weil sie es nur an sich waren, gerade in ihren religiösen Schöpfungen und in ihrem religiösen Verhalten überhaupt erst noch Unmenschen. Da sie noch nicht vernünftig waren, so haben sie sich in der Religion nur die Anschauung des Unmenschlichen, ja des Unwesens selbst verschafft. Erst mit dem Untergange aller Religionen und insbesondere auch des Christenthums, worin das religiöse Bewußtsein sich auf das tiefste concentrirte aber auch damit am völligsten von der Wahrheit entfremdete, kann der Mensch wahrhaft zu sich selbst befreit werden und sich mit seinem Wesen in ächtem Frieden zusammenschließen *). Das eigentliche Wesen der Menschen ist aber nach Feuerbach die Sinnlichkeit, und nur was mit den Sinnen sich fassen läßt, hat Wahrheit und Wirklichkeit. Nur durch die Sinne wird ein Gegenstand im wahren Sinne gegeben; Wahrheit, Wirklichkeit und Sinnlichkeit sind identisch. Erlöst von den Widersprüchen der Gedanken werden wir erst — wenn wir das Reale, Sinnliche zum Subject seiner selbst machen, wenn wir denselben absolut selbstständige, göttliche, primitive, nicht erst von der Idee abgeleitete Bedeutung geben. Das Herz will keine abstracte, keine metaphysische oder theologische, es will wirkliche, es will sinnliche Gegenstände und Wesen **). Hiermit wird für Alpha und Omega, für Anfang und Ende von Allem die Materie erklärt. Die Materie ist aber ein fluctuirliches Werden, das keine seiner Formen festhält; alles Einzelne darin entsteht und vergeht — einen allgemeinen, ewig in sich beruhenden Geist aber gibt es nicht nach dieser Ansicht, mithin ist

*) Vrgl. B. Bauers Kritik der Strauß'schen Glaubenslehre in den deutschen Jahrbüchern. Jan. 1843.

**) Vgl. Feuerbach's Grundsätze der Philosophie der Zukunft. 1843.

auch das menschliche Selbstbewußtsein, sofern es sein Wesen in der Materie hat, durch und durch endlich und vergänglich. Die Bestimmung des individuellen Menschen ist im Wesentlichen dieselbe wie die des Thieres — nämlich eine bestimmte Reihe von wechselnden und zwischen Schmerz und Lust hinüber- und herüberspielenden Empfindungszuständen durchzuleben und dann in's göttliche Nichts für immer zurückzukehren. Der Mensch hat vor dem Thiere nur den wenig beneidenswerthen Zustand, daß er seine Vergänglichkeit erkennt. In der That, so gewaltig sich diese Herrn auch brüsten über den Fund, den sie gethan, daß sie nämlich den Menschen aus den Fesseln der Religion und eines fremden Gottes zu sich selbst befreit haben — die Resultate ihrer Bestrebungen degradiren den Werth des Menschen noch mehr, als es die Orthodoxie nur jemals gethan. Diese erklärt den Menschen zwar auch für ein bloßes Accidenz, aber für ein Accidenz an Gott, dessen Wesen sie sich als erlösende Liebe denkt; der Nihilismus aber macht den Menschengeist zum bloßen Echo materieller Combinationen, zum Knecht und Accidenz einer im letzten Grunde blinden und selbstbewußtlos waltenden Macht. So sympathisiren diese Männer mit den Heerführern des seichten, im Princip längst überwundenen französischen Materialismus und Sensualismus und deshalb suchen sie ihren schon trivial gewordenen Gedanken durch ein Heraufbeschwören alter französischer Encyclopädistenfrivolität neuen Reiz zu leihen, doch gleitet ihr Witz nur allzuoft in's Plumpe und Forçirte herab. Wir halten es nicht der Mühe werth, auf die tausend Inconsequenzen, worin sich das Princip dieses Standpunktes bei einer nähern Explication nach allen Seiten hin verwickelt und auf die schreienden Widersprüche, in die es mit den ewig festen Grundsätzen der innern und äußern Erfahrung geräth, aufmerksam zu machen. Die Hauptpunkte habe ich bereits in meiner Schrift über den modernen Nihilismus bei der nähern Exposition der Feuerbach'schen Theorie auseinandergesetzt, worauf ich also hier verweisen kann. Im Uebrigen aber hat dieser Standpunkt sich schon überlebt; alle tiefern Denker Deutschlands und Frankreichs verachten die nihilistische Denk-

weise als Vandalismus und Sanscülottismus auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie; im Volk dagegen wird er nie tiefern Anklang finden, so thätig er sich auch eben des Volks anzunehmen verspricht, denn er verheißt ihnen wohl irdische Güter, raubt ihnen dafür aber die ewigen; und dabei sind jene Verheißungen irdischen Wohlseins und die eröffneten Aussichten auf ein neues sociales Utopien durchaus precär, indem sie aller Begründung durch tiefere, schöpferische Ideen entbehren; denn nur die Idee, die Unsterblichkeit umschließt, ist schöpferischer Natur.

Da hast Du, mein Freund, eine kurze Charakteristik der Principien der beiden äußersten Extreme unter den gegenwärtig herrschenden Richtungen auf dem religiösen Glaubensgebiete. Laß mich diesen Brief damit schließen, um Dir in den nächsten Briefen eine kurze Charakteristik der rechten, diesen Extremen mehr in der Mitte liegenden Richtungen, wie des Supernaturalismus und Rationalismus und deren neuesten Modificationen, zu geben.

Ueber die Aufgabe der Anthropologie mit besondrer Rücksicht auf den gegenwärtigen Stand der gesammten Philosophie.

Von

Dr. C. Lechler in Stuttgart.

Buddeus, elementa philosophiae eclecticae Halae Sax. 1714. — Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. — Gesammte Werke herausgegeben von Hartenstein 1838 Bd. 10. — Steffens, Anthropologie 1822. — Daub, philosophische Anthropologie 1838. — Burdach, der Mensch 1837. — Lindemann, Anthropologie 1845.

Die Anthropologie ist die eigentliche philosophische Wissenschaft unsrer Zeit. Von keiner andern kann dieß im gleichen Sinne behauptet werden, denn für's erste ist wohl allgemein anerkannt, daß das gesammte Streben der besonnenen Philosophie unsrer Tage darauf gerichtet ist, die Idee der Persönlichkeit als den Mittelpunkt aller Philosophie zu begreifen. Welche philosophische Wissenschaft aber böte hiezu reichere Mittel und sicherere Wege, als die Anthropologie? Für's zweite liegt am Tage, daß die Speculation, nachdem sie eine Zeitlang vom praktischen Leben sich abgesondert hatte, jetzt desto entschiedener sich demselben wieder zuwendet, um mit ihm in lebendigen Zusammenhang zu treten, daß sie nicht blos Eigenthum weniger bleiben, sondern Gemeingut werden will. Und welche andre Wissenschaft wäre so geeignet, die Brücke zu bilden von der Wissenschaft in's Leben, als eben wieder die Anthropologie, da sie das Höchste und Niedrigste, was für den Menschen von Interesse ist, in sich schließt

und die Ergebnisse aller andern Wissenschaften zuletzt in ihr zusammenströmen? Wirklich haben auch fast alle Verfasser einer Anthropologie es darauf angelegt, ihre Schriften einem weiteren als dem gelehrten Kreise zugänglich zu machen, und Burdach vor Allen hat in dieser Beziehung ein Werk geliefert, dem so leicht der Rang nicht streitig gemacht werden dürfte. Indessen scheinen uns in der bisherigen Anthropologie noch einige Glieder zu fehlen, die für ihre Gestaltung nach innen sowohl, als für ihre Verbindungen nach außen von höchst wesentlicher Bedeutung sein mußten, nämlich die Begriffe der Krankheit und des Bösen (der „Sünde"), sowie aller unter dieselbe Katagorie fallenden Erscheinungen. Pathologische Untersuchungen sind zwar der medicinischen Anthropologie nichts fremdes; wohl aber der philosophischen, in der man bis jetzt fast nur beiläufig einen Blick auf das weite Gebiet der Krankheiten zu werfen pflegte. So wenig hat man es der Mühe werth geachtet, auf diesen Gegenstand näher einzugehen, daß Daub nicht einmal die Seelenstörungen nennt, Kant, Burdach, (Rosenkranz in seiner Psychologie) und Lindemann nur über diese einige Belehrung geben, der leiblichen gar nicht oder ganz ungenügend erwähnen und jedenfalls zu einer wissenschaftlichen Behandlung des Begriffs der Krankheit kaum mehr als den ersten Anlauf genommen haben. (S. Burdach §. 397. Lindemann §. 166 ff.) Noch weniger hat man für gut gefunden, sich auf den Begriff der Sünde einzulassen. Vielmehr hat Rosenkranz solche Dinge geradezu aus dem Bereiche der Psychologie in die Ethik verwiesen, und wären sie irgendwo zur Sprache gekommen, so hätte es nach dem Standpunkte der Verfasser eben auch nur so zufällig, wie bei den Seelenkrankheiten, geschehen können. Nur zwei sind uns bekannt, bei welchen beide Begriffe tiefer und in ihrem wahren Verhältnisse zum Wesen des Menschen angeschaut, wenn gleich nicht eigentlich wissenschaftlich entwickelt worden sind. Der erste ist Buddeus. Sonst ein Eklektiker und ein wenig beachteter Name; hat er doch in der Anthropologie, die er seinen elementis philosophiae theoreticae einverleibt hat, die Nothwendigkeit gefühlt, den status corporis ha-

mani naturalis den praeternaturalis (widernatürlichen), — und eben so in der Lehre vom Geiste den verschiedenen Stufen und Formen des normalen Lebens die morbos mentis humanae comprimis voluntatis — gegenüberzustellen. Auch beweist er durch die Eintheilung der Krankheiten, daß er die Idee des Menschen, beziehungsweise des Leibes, im Auge hat, wenn er nämlich unterscheidet 1) solche Krankheiten, die nur einen Theil des Körpers und solche, die den ganzen angehen; 2) solche, die den Gebrauch einzelner Glieder ganz, und solche, die ihn nur theilweise aufheben; 3) solche, die den Körper, solche, die die Seele allein, und solche, die beide zusammen betreffen. (C. IV, §. 2.) Endlich sagt er in dem die praktische Philosophie behandelnden Theile C. III. noch ausdrücklich: die gemeinsame Ursache aller dieser „Krankheiten", sowohl des Leibes, als des Geistes (unter welche letztere er namentlich auch die ignorantia zählt) sei die connata mortalibus omnibus labes, quae naturam numanam ita permeat, ut in ea nihil sanum sit. Sed causam hujus mali, setzt er dennoch hinzu, aeque ac profunditatem philosophia ignorat. (§. 21.) Der zweite, der hier zu nennen ist, ist Steffens. Sein gesammtes anthropologisches und kosmologisches Denken ist von dem tiefsten Gefühle der Sünde und des durch sie in diese Welt gesetzten universellen Princips der Zerstörung durchdrungen, und er hat die unheimliche Macht dieses Princips an mehreren Stellen seiner Anthropologie mit aller Gewalt seiner begeisterten Sprache geschildert. Nur ist durch seine mehr rhapsodische und poëtische Behandlung dieses Gegenstandes die Nothwendigkeit seiner Aufnahme in die anthropologische Wissenschaft vor dem dialektischen Bewußtsein unsrer Zeit so wenig gerechtfertigt, als durch die schlichte Weise, mit der der alte, gläubige Buddeus, die leiblichen und geistigen „Krankheiten" aus der Erbsünde hergeleitet hat, ohne diese Herleitung und seine Construktion der Anthropologie näher zu begründen. — Wir hätten daher vor allen Dingen den Beweis zu führen, daß der genannte Stoff in die Anthropologie gehöre. Da jedoch der Begriff der letzteren selber schon in dem verschiedensten Sinne gefaßt worden ist, so

müssen wir noch einen Schritt weiter zurückgehen und uns zuerst über den Begriff und die Aufgabe der Anthropologie im Allgemeinen zu verständigen suchen.

Vergleicht man in dieser Hinsicht einige Hauptwerke, etwa die von Daub und Steffens, so findet sich eine Verschiedenheit, die nicht größer sein könnte. Steffens will nicht nur die leibliche Seite des menschlichen Lebens, sondern auch das gesammte Gebiet der Theologie mit einrechnen, und beginnt daher seine Anthropologie mit dem Beweise, daß der Kern der Erde metallisch sei. Daub hingegen sieht in ihr nur „die Wissenschaft, in welcher der Mensch sich erkennt, wie er sich sowohl von sich selbst, als von dem, was nicht er selbst ist, unterscheidet, und in diesem Unterschiede mit sich identisch ist und bleibt", und er faßt daher ihre ganze Aufgabe in der Frage so zusammen: „wodurch und wie kommt der Mensch dazu, daß er nicht nur sich, indem er sich von sich selbst unterscheidet, sondern auch das, was nicht er selbst ist, die Welt und Gott erkennt?" (S. 7). Während also Steffens in dem weiten Rahmen seiner Anthropologie das gesammte Leben der Menschheit mit all' seinen leiblichen und geistigen Bedingungen, nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, umspannen will: bewegt sich Daub, der Schüler Hegels, in dem kleinen Kreise des individuellen Selbstbewußtseins, das er von dem Punkte an, wo es noch als unmittelbares Selbstgefühl erscheint, durch die verschiedenen Entwicklungsstufen bis zur Stufe des Denkens, der Leidenschaft und des Religionsgefühls verfolgt. Zwischen diesen beiden äußersten Punkten bewegen sich nun die verschiedenen Bearbeitungen der Anthropologie, und neigen sich bald mehr auf die Seite der somatologischen, bald mehr auf die der psychologischen Behandlung. So hat Karl v. Bär in Königsberg in seinem Werke zwar anerkannt, daß eine vollendete Anthropologie den Menschen in allen Relationen betrachten müßte. Sie würde dann, sagt er, den Menschen theils als Individuum, theils in seinem Verhältnisse zu andern zum Gegenstande haben, und schlöße in letzterer Hinsicht nicht nur die Kulturgeschichte des Menschengeschlechts und die Ethnographie, sondern selbst die Staats-

und Rechtswissenschaft noch mit ein. Er selbst jedoch begnügt sich mit einer Übersicht über den Bau und die Lebensweise des menschlichen Körpers nebst dem Zusammenhange der körperlichen Verrichtungen mit den geistigen, und bestimmt dafür die 3 Abschnitte. 1) der Anthropographie (Anatomie und specielle Physiologie); 2) Anthroponomie und Biologie (Verhältniß des Menschen zur ganzen Natur); 3) Anthropohistorie (das ganze Menschengeschlecht in den obigen Beziehungen). Und in denselben Gränzen bleiben nach Steffens die früheren Arbeiten von Loder, Ith und Ludwig. Auf die Seite der Psychologie hingegen ist unter den älteren hauptsächlich Kant getreten mit seiner „pragmatischen Anthropologie." Zwar spricht er sich in der Einleitung anfangs so aus, als ob er einen viel umfassenderen Begriff mit dem Worte verbände, indem er sagt: Eine Lehre von der Kenntniß des Menschen, systematisch abgefaßt, könne es entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht sein. Indessen versteht er doch unter physiologischer Anthropologie etwas Anderes, als was wir uns darunter denken würden. Die physiologische Menschenkenntniß nämlich geht nach ihm auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er als frei handelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll. Wäre nun Kants Meinung die, daß in jenem ersten Theile der Bau und die Lebensverrichtungen des Körpers als ein relativ für sich Bestehendes abgehandelt werden sollen, so würde die ganze eigentliche Psychologie herausfallen. Denn der zweite Theil betrachtet ja den Menschen als frei handelndes Wesen; muß also einen Abschnitt, in welchem die Vernunft und der Wille als die Möglichkeit des freien Handelns dargestellt wären, schon zur Voraussetzung haben. Und daß er diesen Stoff noch dem physiologischen Abschnitte zutheilen wollte, ist schon um des dafür gewählten Namens willen nicht anzunehmen. Vielmehr hat nach ihm die physiologische Lehre vom Menschen die Aufgabe: die leiblichen Bedingungen der geistigen Vorgänge zu ermitteln. Nur in diesem Sinne läßt sich eine Beziehung auf das bereits Gesagte herstellen, wenn er nun fortfährt: wer den Naturursachen nachgrüble, worauf

z. B. das Erinnerungsvermögen beruhen möge, könne zwar über die im Gehirne zurückbleibenden Spuren von Eindrücken, welche die erlittenen Empfindungen hinterlassen, hin und her (nach dem Cartesius) vernünfteln; müsse aber gestehen, daß er in diesem Spiele seiner Vorstellungen bloßer Zuschauer sei und die Natur machen lassen müsse, indem er die Gehirnnerven und Fasern nicht kenne, noch sich auf die Handhabung derselben zu seiner Absicht verstehe; mithin alles theoretische Vernünfteln hierüber reiner Verlust sei. Ungleich mehr Werth dagegen habe die pragmatische Behandlung, welche die Anleitung gebe, dasjenige, was dem Gedächtniß hinderlich oder förderlich befunden worden, zu benützen u. s. w. Im Übrigen enthält auch seine pragmatische Anthropologie größtentheils Bemerkungen aus dem Gebiete der gewöhnlichen empirischen Psychologie, und rechtfertigt dadurch die Stellung, die wir Kant oben angewiesen haben. — Mehr in der Mitte hält sich Lindemann, in seinem Werke: die Lehre von dem Menschen oder die Anthropologie, Zürch 1844, und die eigenthümlichen Gedanken, auf die man gleich im Anfange dieses Buches stößt, verdienen immerhin, bei dieser Gelegenheit näher beleuchtet zu werden. Lindemann bezeichnet sich selbst in der Vorrede als einen begeisterten Anhänger der Krause'schen Philosophie und „die Lehre vom Urich, dessen Bestehen schon längst von einzelnen tiefsinnigen Denkern geahnt und von neueren Philosophen geradezu anerkannt worden sei", bildet den Grundstein dieser Betrachtung des Menschen (S. XI.). „Sie beruht", fährt L. weiter fort, „auf der Anerkenntniß der Gottähnlichkeit des Menschen. Wie Gott noch als Urwesen und Schöpfer vor und über dem Gegensatze der Geist- und Naturwelt und deren Vermählung in der Mensch- und Thierheit besteht, so auch das Ich als Urich vor und über dem Gegensatze von Geist, Leib und Seele". Und diese Anerkenntniß der Wesenheit des Urichs, behauptet der Verfasser, dürfte gerade in unsern Tagen in Ansehung des religiösen Bewußtseins nicht unwichtig sein, weil damit an und in uns selbst ein endliches Gleichnißbild für Gott als Urwesen aufgefunden sei, wodurch der Pantheismus in seiner verführerischen Einseitigkeit zurückgewiesen

und mit dem Theismus verschmolzen werden könne. Denn „wie das Ich in sich alles Menschliche in Ungeschiedenheit ist, so ist Gott als absolutes Wesen alles Göttliche oder Wesentliche in Ungeschiedenheit (Absolutismus); wie das Urich vor und über Geist, Leib und Seele steht, so ist Gott als Urwesen, Schöpfer und Versehung vor und über Geist- und Naturwelt und Menschheit; und wie die Seele der Verein aller Gliedungen des Ichs (des Einallich) ist, so ist Gott auch als Einallwesen in, unter und durch sich, alle unterschiedenen Wesen der Welt sind alle in Gott und Gott ist in allen (Panantheismus)" (S. XI. XII.).

Diesem allgemeinen Princip gemäß entwickelt Lindemann nun das Wesen des Menschen, welches daher in der Ebenbildlichkeit mit Gott besteht. Man behauptet gewöhnlich, daß der Mensch ein aus Geist und Leib vereintes Wesen sei, daß er mithin aus Geist und Leib bestehe: welcher Dualismus aber jedenfalls verwerflich ist, weil jede Zweiheit nur durch eine ihr vorausgehende und sie begründende Einheit denkbar wird. Diese ursprüngliche Einheit des Menschen ist eben das „Urich." Diese, sich verwirklichend, theilt sich von selbst in Geist und Leib: da ferner nach einem göttlichen Grundgesetze, da, wo zwei entsprechende Gegensätze sich verbinden, immer ein drittes Wesentliches aus dieser Vereinigung hervorgeht: so fragt sich hier, welche Vereingliedungen aus Geist, Leib und Urich hervorgehen? Hier soll die neue Ansicht verfochten werden: „daß die Verbindung von Geist und Leib den Geistleib, d. h. die Einbildungskraft oder die Phantasie ergebe, welche das Eigenwesentliche des Geistes und des Leibes in sich zumal verbindet". Ebenso erzeugt Urich und Geist, mit einander verbunden, den Urgeist oder die Vernunft. Urich und Leib ist aber ebenfalls mit einander verbunden zu denken: es ist der Urleib, theils als Sinn (Erfahrungssinn), theils als Trieb (Instinct). Der innigste Verein dieses alles ist aber der Urgeistleib, welchen man gewöhnlich Seele nennt, in welchem nicht nur das Urich verwirklicht, Geist und Leib vereinigt sind, sondern der auch, als nähere „Vereingliedungen", Vernunft, Phantasie, Sinn und Instinct zukommen (§. 27. S. 17 u. 18).

Das Urich schließt demnach den eigentlichen realen Grund des individuellen Lebens in sich. An sich selber ungeboren und unsterblich (§. 42.), bildet es sich mittelst des ewigen Ätherleibes (Urleibes) den Erdleib aus der in der Zeugung dargebotenen Nervenflüssigkeit, welche letztere allein dem Entstehen und Vergehen unterworfen ist. Denn der Äther ist unserm Verfasser nach Oken „die Realwerdung Gottes, die erste Materie der Schöpfung und Ursubstanz der Dinge (§. 40.), und das Ich ist daher seiner ewigen Seinart nach (d. h. als Urich) als geistiger Äther oder als ätherischer Geist aufzufassen". Nachdem solchergestalt das eigentliche, innerste Wesen des Ich bestimmt worden ist, handelt Lindemann weiter von den verschiedenen Kategorieen und Relationen, unter welchen das Leben des Ichs steht, z. B. Zeitlichkeit und Räumlichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit u. s. w., Persönlichkeit „d. i. selbstinnige und selbstbestimmende Wesenheit" (§. 65.), ferner sein Verhältniß zu Gott, zur Natur und zu den höheren „Grundpersonen" der Menschheit (Familie, Stamm, Nation ꝛc.), wobei namentlich das Recht zur Sprache kommt. Den Schluß (§. 82.) macht eine Zusammenfassung der Bestimmung des Menschen, die darin bestehe, daß er: „ein selbes, ganzes, harmonisches, vollgliediges, freigebundenes, wahres, gutes, seliges, schönes und tugendhaftes Wesen sei, das die Wissenschaft und die Kunst fördert und in Liebe, Gott- und Naturinnigkeit und Gerechtigkeit sein Leben entfaltet und zwar mit steter Rücksicht auf Zeitalter, Volk und Menschheit und selbst (!) auf das jenseitige Leben". Im zweiten Hauptstücke folgt die Lehre vom Leibe, nämlich dem sichtbaren zunächst, der die Außenseite und das Abbild, wie der Seele überhaupt des ganzen Ichs, so insbesondere jenes ätherischen Urleibs sei. Einige §§. über Gesundheit und Krankheit des Leibes und über den Tod beschließen diesen Abschnitt. Im dritten wird zur Lehre vom geistigen Leben oder dem Verstande fortgegangen. Im vierten kommt die Reihe an das Urich im besondern, den Urquell aller menschlichen Gliedungen, Vermögen, Thätigkeiten und Kräfte (S. 217. 19), im 5. und 6. Abschnitt an den Urleib und Urgeist, und im 7. an den Geistleib oder die Phantasie. Den zweiten Haupttheil des Werkes

nimmt die eigentliche Seelenlehre ein. Übrigens weiß man hier oft so wenig als in den vorigen Stücken, auf welcher Stufe des Menschenlebens man eben steht. Denn während sonst hier nur dasjenige behandelt ist, was das im engern Sinne psychische Leben angeht, Anlage, Gedächtniß, Ahnung, Temperament u. s. w., so findet man mitten unter diesen Gegenständen wieder die Tugend und das Laster, also den sittlichen Willen, dessen Correlat, das verständige (und vernünftige) Denken schon längst für sich entwickelt worden ist. Ein etwas längerer Abschnitt von den Seelenkrankheiten (den „unschuldigen" z. B. Somnambulismus, den „Zuweisungen" d. h. den Leidenschaften, und den „eigentlichen Irrenkrankheiten") bildet den Beschluß des ganzen Werkes. Handelt es sich nun um ein zusammenfassendes Urtheil über dasselbe, so gestehen wir, daß wir uns, gerade was den eigentlichen Kern betrifft, in einiger Verlegenheit befinden. Es gehörte nicht nur poetisches Talent, sondern auch Scharfsinn dazu, innerhalb des realen, persönlichen Lebens noch ein anderes, gleichfalls reales, aber dem gewöhnlichen Auge unsichtbares, auftreten zu lassen, das wie ein verborgener Maschinist den gesammten, geistigen und leiblichen Organismus in Bewegung setzt. Noch interessanter wird diese geisterhafte Erscheinung durch ihre scheinbare Ähnlichkeit mit dem ἔσω ἄνθρωπος des Neuen Testamentes. Indessen diese Ähnlichkeit verliert sich bei genauerem Betrachte. Was Paulus τὸν ἔσω und τὸν ἔξω ἄνθρωπον nennt, ist das reale persönliche Leben, wie es jeder Mensch kennt, nur hier vom Standpunkte der Sünde, dort von dem der Gnade aus gesehen. Bei Lindemann hingegen sind es zwei Ich, das gewöhnliche und ein anderes von höherer Ordnung, für das der Name noch zu finden wäre. Die Paulinische Anschauung setzt die Thatsache der Erlösung voraus; die Lindemann'sche besteht auch ohne diese. L. selbst hat seine Lehre nicht auf das N. T. zurückgeführt. Und mit gutem Grunde. Denn sein Urich hat eine ganz andere Heimath, als die christliche Weltanschauung. Das ergibt sich am deutlichsten aus dem §. 42. gebrauchten Worte: ungeboren und unsterblich, dem hellsten Punkte in dem ganzen Kreise seiner eigenthümlichen Vorstellungen. Er

erinnert dort an Spinoza's Begriff von der Ewigkeit des Geistes, weil er Ewiges erkenne; er beruft sich auf die §. 38. ausgesprochene innere Unendlichkeit des Ich, indem es unendliche Einzelzustände in sich umfasse und deren bleibende Einheit sei. Aber jener Begriff und dieser sind wesentlich verschieden. Jene Ewigkeit schließt den Begriff der ewigen Dauer bekanntlich gar nicht in sich; wenn daher dieß ewige Ich dennoch hypostasirt werden sollte, so wäre der Beweis davon besonders zu führen; ebensowenig vermögen wir einzusehen, wie aus der Unendlichkeit innerer Zustände im Ich eine eigentlich „unendliche Zeitreihe" erfolgen solle, „ein Werden und Ändern, das, weil diese unendlich vielen Zustände in unserer ewigen Wesenheit gegründet sind, weder anfängt, noch aufhört" (S. 29). Es ist daher diesem Urich nirgends recht beizukommen. Bald hoch über allen Gegensätzen schwebend, bald wieder von denselben nach allen Richtungen hin durchschnitten (§§. 206—7.), der ewige Grund des Ich und doch in die engen Gränzen des Ich als ein Moment des letzteren neben andern Momenten eingeschlossen, (denn das eigentlich sogenannte psychische Leben wird als die besondere Erscheinungssphäre des Urich dargestellt), ein Ich im Ich, materiell und immateriell zugleich (geistiger Äther oder ätherischer Geist) — so flattert dieses räthselhafte Wesen hin und her und glaubt man es an irgend einem Orte ergriffen zu haben, so erscheint es plötzlich auf der entgegengesetzten Seite und man hat nichts behalten, als eine Handvoll Nebel, wo dagegen Lindemann in's Concrete, Erfahrungsmäßige eingeht, bleibt es im Kreise des Gewöhnlichen. Die Beispielsammlung des eigentlichen psychologischen Theils bietet wenig Neues; die hinzugefügten Bemerkungen vergessen manchmal den Charakter der Wissenschaftlichkeit (vgl. z. B. §. 453. ff.), und neigen sich zum Erbaulichen eher als zum Wissenschaftlichen. Abgesehen von diesen Mängeln jedoch fehlt es dem vorliegenden Werke durchaus nicht an wissenschaftlichem Werthe. Die gediegene philosophische Gesinnung, die uns hier überall entgegentritt, der Umfang und die Vollständigkeit, mit der es seine Aufgabe umfaßt hat, der Fleiß, mit der die zum Theil so mühsame Aufgabe durch-

gearbeitet ist, ferner die Mannigfaltigkeit neuer und anregender Untersuchungen, die in ihm enthalten sind, geben dem Werke bleibenden Werth. Für unsern Zweck wird es aber dadurch noch besonders werthvoll, daß in ihr von vornherein das höchste Ziel in's Auge gefaßt ist, das die Anthropologie verfolgen kann und von jetzt an verfolgen muß: den Menschen als Persönlichkeit oder was uns dasselbe ist, als das Ebenbild Gottes zu begreifen. Hätte der Verfasser von hier aus vollends den so nahe liegenden Schritt gethan, den Abfall des Menschen von seiner Idee, die Sünde, als eine universelle Thatsache herauszuheben, und bei der weiteren Entwickelung seiner Idee zu Grunde zu legen: so würde sein Standpunkt als maßgebend für jede weitere Bearbeitung unserer Wissenschaft zu bezeichnen sein. Aber Lindemann kennt das Böse nur als das „durch die Weltbeschränkung hervorgerufene Wesenwidrige, durch welches das Gute nie ganz, sondern nur zum Theil verneint wird (§. 74.), und durch einen solchen Begriff des Bösen, der natürlich auf den Organismus der Wissenschaft keinen Einfluß üben kann, wird auch das Verdienst jenes ersten Gedankens wieder um ein ziemliches verringert. — In der letztern Beziehung nun gebührt dem Werke von Burdach der Vorzug, obgleich die Sache hier nur mit etlichen kurzen Bemerkungen abgemacht ist und die Idee der Persönlichkeit, weil ihr das Siegel der Gottebenbildlichkeit abgeht, nicht zum völligen Durchbruche gekommen ist. Was den äußeren Umfang der Anthropologie betrifft, der vorerst noch unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt, so spricht sich Burdach S. 3 hierüber folgendermaßen aus: „Eine Zusammenstellung der auf die gesammte Natur des Menschen sich beziehenden Resultate ist es, was wir unter Anthropologie verstehen. Ihre Aufgabe ist, alle Seiten der menschlichen Natur aufzufassen, die Einzelnheiten in gedrängter Kürze, aber in klaren Begriffen darzustellen, und durch Betrachtung der Erscheinungen in ihrem Zusammenhange und unter gemeinsamen Gesichtspunkten zu allgemeinen und umfassenden Ansichten zu führen". Und zwar versteht Burdach, wie die Anlage seines Werkes zeigt, unter jenen Worten „gesammte Natur des Menschen" und „alle Seiten der menschlichen Natur" nicht sowohl die planetarische und tellurische

Bedingtheit des Lebens der Menschheit im Ganzen, sondern das leibliche Einzelnleben, durch welches zu der sinnlich-geistigen, sodann der reingeistigen Sphäre weiter gegangen, und von dem aus im letzten Abschnitte noch der Blick über das gesammte Geschlecht hin erweitert wird. Der Kulminationspunkt seiner Darstellung liegt unverkennbar in der §. 395. entwickelten Idee der Persönlichkeit, näher in dem freien, in gewissem Grade schöpferischen Wirken des von der Vernunft durchleuchteten Willens und in der Anschauung des Unendlichen durch die Vernunft. In dieser Bestimmtheit seines Wesens bewegt sich der Mensch zwischen den beiden Polen der Universalität und der Individualität, und das Gleichgewicht zwischen diesen beiden Momenten ist die normale Beschaffenheit des persönlichen Lebens. Wo nun die geistige Sphäre durch den Übermuth des Verstandes und das Übermaaß der Sinnlichkeit (die Universalität durch die Individualität) besiegt wird, da will die Individualität die Bande des Gesetzes sprengen, um in regelloser Willkühr sich zu ergehen, das Heilige stürzen, um auf dessen Trümmern ihre Orgien zu feiern". Und diesen Zustand bezeichnet dann B. als einen Widerspruch der Seelenthätigkeiten mit ihrem innersten Wesen, ein Zerfallensein des Daseins mit seinem Begriffe (§. 397). Nächst diesen tiefen und fruchtbaren Begriffen des Bösen und der Persönlichkeit zeichnet sich Burdach's Anthropologie durch die Vollständigkeit aus, mit welcher er unsere Wissenschaft zu allen andern in Beziehung gesetzt hat. Die Lehre vom Schaffen der Seele (III, 6) gibt ihm Veranlassung, den Ursprung der staats- und völkerrechtlichen Verhältnisse, der Wissenschaften und Künste anzudeuten; bei der Lehre von den Gemüthszuständen und der Humanität wird das Verhältniß des Einzelnen zum Vaterlande, bei der von den Geisteszuständen die Religion in ihren verschiedenen Formen und der Kultus abgeleitet; die Begriffe Schlaf und Tod veranlassen ihn zu einem Blicke auf die Fortdauer nach dem Tode; der letzte Abschnitt endlich betrachtet den Menschen in seiner Beziehung zu der gesammten unorganischen und organischen Welt, und schließt mit einer kurzen Charakteristik der Völker- und Weltgeschichte und ihres letzten Zieles.

(Schluß folgt.)

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen.

Sechszehnter Band.

Tübingen,
bei Ludwig Friedrich Fues.
1846.

Inhalt des sechszehnten Bandes.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Ueber das Verhältniß der Glaubenslehre zur Philosophie.

Mit Beziehung auf Schleiermacher und andere Zeiterscheinungen.

Von

Professor Dr. Chr. H. Weiße.

I.

Die Behauptung, daß die dogmatische Theologie, die Wissenschaft der christlichen Glaubenslehre eine wesentlich philosophische sei, ist keine neue, wohl aber ist sie eine solche, der man im gemeinschaftlichen Interesse beider Wissenschaften, der Philosophie sowohl, als auch der Theologie, widersprechen zu müssen meint. Wir brauchen nicht auf die Aeußerung Lessing's *) zurück zu gehen, welche die Zeiten glücklich pries, in denen man zwischen der Orthodoxie und der Philosophie eine Scheidewand gezogen hatte, hinter welcher eine jede ihren Weg fortgehen konnte, ohne die andere zu hindern, und diejenigen, welche diese Scheidewand niederreißen, anklagt, daß sie uns unter dem Vorwande, uns zu vernünftigen Christen zu machen, zu höchst unvernünftigen Philosophen machen. — Haben nicht, so hörten wir zuletzt noch den berühmten Theologen fragen, welcher, selbst Philosoph, der Glaubenslehre die Gestalt gegeben hat, in welcher sie sich in unsern Tagen der Philosophie gegenüber als selbstständige Wissenschaft behaupten will **), haben nicht die Philosophen lange genug darüber geklagt, daß in der scholastischen Periode die Philosophie sei

*) Lessing's Werke (1827) Bd. 28, S. 225.

**) Schleiermacher, in dem zweiten Sendschreiben an Lücke S. 528 (Werke, Bd. 2, S. 649).

theils im Dienste theils unter dem Druck des Kirchenglaubens gewesen? Mag dem gewesen sein, wie ihm wolle: so ist wenigstens seitdem die Philosophie frei genug geworden, weil der zu seiner ursprünglichen Quelle zurückgekehrte Kirchenglaube ihres Dienstes auch für die dogmatische Form der Kirchenlehre nicht weiter bedurfte, und die über ihr wahres Interesse besser verständigte Kirche keinen Druck ausüben wollte. Derselbe Theolog erklärt es, wenn die Philosophie diese Freiheit mißbraucht, um feindselig gegen die Kirchenlehre aufzutreten, für die Pflicht dieser letzteren, nach dem Ihrigen zu sehen; und sie solle dieß können, ohne ihrerseits weder Angriffe auf die Philosophie zu machen, noch um ihre Gunst zu buhlen. Wenn aber auch die Philosophie sich laut gegen diesen Misbrauch erkläre, wenn sie jener angeblichen Philosophie, die sich desselben schuldig macht, das Recht absprече, als Philosophie im wahrhaften Sinne zu gelten, und wenn sie dagegen ihrerseits die Theologen auf das Wohlmeinendste einlade, sich durch ihre Hülfe zu der vollkommnen Selbstverständigung bringen zu lassen, die sie doch allein geben könne: so weigert er sich zwar nicht, ihr dieses auf ihrem eigenen Gebiet zuzugestehen, von dem dogmatischen Gebiet aber beharrt er dabei, sie mit einem timeo Danaos et dona ferentes zurückzuweisen.

Es kann scheinen, als ob die angeführten Aeußerungen Lessings und Schleiermachers dem Sinne nach mit einander überein träfen; und wirklich pflegt von Anhängern des letztgenannten Theologen Lessing nicht selten als eine Autorität für dessen dogmatische Grundansicht angeführt zu werden. Bei genauerer Betrachtung aber wird man finden, daß der Sinn in welchem Lessing das alte orthodoxe System gegen ein neueres angeblich philosophisches in Schutz nahm, von jenem, in welchen Schleiermacher ein für allemal die Glaubenslehre von der Philosophie abgetrennt wissen wollte, gänzlich verschieden ist. Er ist verschieden nicht nur darin, daß Schleiermacher für seine antiphilosophische Glaubenslehre Wahrheit im strengen Wortsinn in Anspruch nimmt, Lessing aber das alte Religionssystem, mit dem ausdrücklichen Eingeständnisse, „daß es falsch ist," nur gegen die Beschuldigung

in Schutz nehmen will, daß es „ein Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen sei." Auch das Verhältniß zur Philosophie, welches Lessing in dem alten Religionssystem voraussetzt, ist keinesweges dasselbe mit jenem, welches Schleiermacher für seine Glaubenslehre fordert. Wenn Lessing von demselben rühmt, daß er kein Ding in der Welt wisse, an welchem sich der menschliche Scharfsinn mehr gezeigt und geübt hätte, als an ihm, so war es gewiß nicht seine Meinung, die Thätigkeit dieses Scharfsinns von der des philosophischen Scharfsinnes als eine specifisch andere zu unterscheiden. Wie vielen Antheil an der Bildung jenes alten Religionssystems die Philosophie, die philosophische Speculation gehabt hat, war ihm, dem gründlichen Kenner der christlichen Religions- und Dogmengeschichte, keineswegs unbekannt, und man weiß, mit welchem Eifer er jede Veranlassung, die sich ihm darbot, benutzte, die Philosophie, die sich in den, zu seiner Zeit für die vernunftlosesten und unphilosophischsten geltenden Dogmen der Kirche verborgen fand, an's Licht zu ziehen. Der Gegensatz also, den er in den angeführten Worten zwischen jenem Religionssysteme und der Philosophie annimmt, kann sich nur auf die Philosophie beziehen, die sich in späterer Zeit, längst nachdem das dogmatische System vollkommen ausgebildet und festgestellt war, neben demselben hervorthat und unabhängig von ihm entwickelte. Etwa das Zeitalter der cartesischen und der leibnitz-wolfischen Philosophie konnte er zunächst meinen; von Leibnitz namentlich hat es ja Lessing auch sonst an den Tag gelegt, wie sehr er sich zu seiner Denkweise auch in Bezug auf dogmatische Gegenstände hinneigte, und wie gut er das, Manchen so anstößige Verhältniß des großen Denkers zum Glaubensbekenntniß der Kirche zu würdigen verstand. Wir glauben daher nicht zu irren, wenn wir seinen Ausspruch folgendergestalt deuten. Das alte dogmatische System der Kirche, obgleich, wenigstens zu einem guten Theil auch seinerseits auf philosophischen Sätzen beruhend, und mit einem bedeutenden Kraftaufwande an philosophischem Scharf- und Tiefsinne ausgebildet, hatte zu der Zeit, als das Licht der Philosophie den neuern Jahrhunderten von Neuem in seinem ursprünglichen

Glanze zu leuchten begann, bereits sich überlebt und vermochte den gesteigerten Bedürfnissen der mit neuer Kraft erwachten Vernunft nicht mehr zu genügen. Der neuen Entwicklung der Vernunft und der Philosophie ist es aufgegeben, dasselbe durch ein besseres und wahreres zu ersetzen, allein sie darf bei diesem Geschäft nicht übereilt, nicht vorschnell verfahren. Sie möge daher freigelassen von jenem alten System, welches ihre Entwickelung weder hindern kann, noch hindern will, ihren Weg für sich gehen, aber dafür auch jenes System so lange unangetastet lassen, bis sie weiter gereift und erstarkt, sich im Stande sieht etwas Besseres an seine Stelle zu setzen. Legt sie früher Hand an dasselbe, versucht sie es, von den Vorurtheilen noch nicht hinlänglich befreit, welche ihr wider ihren Willen von dem alten System her noch anhängen und doch zugleich, den Geist und Sinn desselben allseitig zu fassen noch nicht vermögend, aus den Trümmern des Alten und den Anfängen des Neuen Etwas, das ein System sein soll, zusammenzubauen, so ergibt sich eben das, was man das Alte zu sein mit Unrecht bezüchtigt: ein Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen. Nur ein solches aber ist es, was nicht bloß der Glaube, sondern auch die Vernunft zu fürchten hat, um so mehr zu fürchten hat, mit je größern Ansprüchen auf Vernunft und Philosophie, solchen, welche das alte System, wenn es sie je gemacht, längst aufgegeben hat, das neue System auftritt.

So, wie gesagt, Lessing, dessen persönliche Denkweise, wie wir sie kennen, sich einem solchen Dualismus, wie ihn Schleiermacher systematisch aufgestellt hat, zwischen Glauben und Wissen, Religion und Philosophie schwerlich würde haben befreunden können. Allerdings finden wir, daß gerade von Lessing das Wort zuerst ausgesprochen ist, welches auch Schleiermachern zum Losungsworte bei jener Unterscheidung gedient hat. Den Zweifeln gegenüber, welche er durch die Herausgabe der Wolfenbüttel'schen Fragmente in den Theologen erregen wollte, hat er zuerst geäußert, daß der eigentliche Glaubensgrund des Christen in dem Gefühle, nicht in einem Raisonnement des Verstandes zu suchen

sei. Aber von diesem Satze bis zur Errichtung eines dogmatischen Systems auf der Grundlage, welche von Lessing eben nur als Grund des Glaubens, aber nicht als Grund der Glaubenslehre bezeichnet worden war, ist noch ein weiter Weg, und wir haben guten Grund, zu zweifeln, ob Lessing sich zu diesem Weg entschlossen haben würde. Allerdings erklärt er, diesen „Trost," den sein Gegner einen „strohernen Schild" genannt hatte, für das unersteiglichste Bollwerk des Christenthums im Herzen des einzelnen Menschen zu halten; aber er erklärt zugleich, daß er die Achseln zucken würde über den Theologen, der sein Handwerk so schlecht verstände, den Pfeilen der Gegner des Christenthums diesen Schild entgegenzuhalten *). Unstreitig zwar ist hier die Rede zunächst nur von einem Theologen, der sich bei der Gewißheit, die er, gleich andern Christen, in dem bloßen Gefühle hat, beruhigen, der sich durch dieses Gefühl der Last des Beweises, der Last der wissenschaftlichen Ausführung des Religionsinhaltes überhoben glauben wollte. Schwerlich dachte Lessing, als er jene Zeilen schrieb, dabei schon an die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Ausführung der Glaubenslehre, welche sich auf eben diese Thatsache des religiösen Gefühls begründen könne, auf entsprechende Weise begründen könne, wie jenes System, welches er bekämpfte, sich auf die durch geschichtliche Zeugnisse bekräftigte Thatsache der Wunder und Weissagungen hatte begründen wollen. Allein wenn er bei dieser ablehnenden Aeußerung nicht an jene Möglichkeit gedacht hat, sollte er mehr an sie gedacht haben bei der anerkennenden in Bezug auf die Bedeutung, welche das Gefühl nicht für den Theologen, sondern für den einfach gläubigen Christen hat? Sollte er in diesem Zusammenhange, an sie haben denken, und wenn er an sie gedacht, sie haben gelten lassen können zufolge seiner eigenen Principien, derselben, die ihn zur Verwerfung des historischen Beweises bestimmten? Dort hat er mit so viel Nachdruck bemerklich gemacht, daß „Nachrichten von erfüllten Weissagungen nicht erfüllte Weissagungen, daß Nachrichten

*) Anti-Göze, Werke, Bd. 6, S. 101 f.

von Wundern nicht Wunder sind;" *) daß „der Beweis des Geistes und der Kraft jetzt weder Geist noch Kraft mehr hat, sondern zu menschlichen Zeugnissen von Geist und Kraft herabgesunken ist." Würde er anders von dem „Gefühl" geurtheilt haben, auf welches die neuere Dogmatik in ganz ähnlicher Weise, wie die ältere auf Wunder und erfüllte Weissagungen ihren Unterschied von der Philosophie begründen will? Er, den wir ausdrücklich da, wo von dem Gebrauch des Gefühls als Glaubensschildes die Rede ist, die Schmalheit dieses Schildes beklagen hören; „nur ein einzelner Mensch habe, die Religion im Herzen, darunter Raum!" Wie nahe liegt hier die Bemerkung, daß das Gefühl, dem es wesentlich ist, individuelles, persönliches Gefühl zu sein, als Object der Reflexion in die Wissenschaft übertragen, wo nicht das Individuelle, sondern nur das Allgemeine, nur der Begriff oder was in die Gestalt des Begriffs aufgenommen ist, gilt, gar nicht mehr Gefühl ist? Wenn menschliche Zeugnisse von Geist und Kraft nicht selbst Geist und Kraft sind, so ist eben so wenig die wissenschaftliche Reflexion über das Gefühl selbst das unmittelbare Gefühl, welches dem Christen die Stelle des wissenschaftlichen Beweises vertreten soll. Auch der Umstand, daß das Gefühl als etwas nicht Vergangenes, sondern Gegenwärtiges, noch jetzt, wie von jedem Christen, so auch von jedem Theologen erlebt werden kann, macht in Bezug auf seine Bedeutung für die Wissenschaft keinen wesentlichen Unterschied, denn sobald das Gefühl durch wissenschaftliche Reflexion als Thatsache festgehalten und zum Gegenstand einer logischen Analyse gemacht wird, so hört es eben auf, das unmittelbare lebendige Gefühl zu sein. Es wird zu etwas Vergangenem und Todtem so gut, wie jene Aeußerungen des Geistes und der Kraft, welche der alte Supranaturalismus zu todten Factis der Tradition herabsetzen mußte, um seine Beweisführung auf sie begründen zu können. — Ein Anders freilich würde gelten von einem solchen Gefühl, welches der wissenschaftlichen Betrachtung nicht als Object, sondern als subjectiver Ausgangspunct diente, und dessen Zeugniß nicht der Betrachtung zum

*) Ebendas. Bd. 5, S. 78.

Grunde läge, damit sie aus ihm ihre Beweise schöpfe, sondern als Ergebniß aus der Betrachtung die Betrachtung begleitete und ihre sonstigen Ergebnisse bekräftigte. Dieses Gefühl wäre in anderer, und zwar in noch erhöhterer und werthvollerer Gestalt eines und dasselbe mit jenem Gefühle des Laien, welcher in ihm den Ersatz für alle wissenschaftlichen Ausführungen hat. Es wäre nicht das Gegenbild des Geistes und der Kraft, deren Aeußerungen als todte Thatsachen in der Vergangenheit liegen, sondern gleich jenen, selbst lebendiger Geist und lebendige Kraft. Sein, dieses Gefühles, Zeugniß würde ohne Zweifel auch Lessing recht eigentlich für den wahren „Beweis des Geistes und der Kraft" haben gelten lassen.

So wenig also, wie Lessing in jener Aeußerung über den Vorzug der alten Orthodoxie vor der modernen, rationalisirten Dogmatik eine bleibende Scheidung der Dogmatik von der Philosophie, des Glaubens von der Vernunft im Ernste hat behaupten wollen, eben so wenig darf das Wort, welches er über den Grund hat fallen lassen, den der christliche Glaube in dem lebendigen Gefühle des Gläubigen hat, als eine Hindeutung auf den Gedanken, die Glaubenslehre auf die Thatsache des christlichen Gefühls zu begründen, genommen werden. Dieser Gedanke gehört, wie seiner Ausführung, so auch seiner einfachen Fassung nach, einer späteren Zeit an; er gehört ungetheilt und vollständig jenem Theologen an, dessen ganz anders ernsthaft gemeinten Ausspruch wir vorhin mit dem Lessing'schen zusammenstellten. Betrachten wir jetzt auch diesen Ausspruch nach seinem näheren Inhalte.

Schleiermachers Ansicht über die nothwendige Trennung der Philosophie und der Dogmatik gibt, nicht ohne geschichtliche Berechtigung, sich selbst für die in den Principien der Reformation, in dem Wesen des Protestantismus begründete. Es ist bekannt, wie entschieden feindlich gegen die Philosophie überhaupt und das, was damals für philosophische Behandlung der Kirchenlehre galt, insbesondere, sich die Reformatoren, vor allen Luther, namentlich in ihren frühern Schriften ausgesprochen haben. Von dieser Ab-

neigung mag ein Theil den damals in Schwung gekommenen Philosophemen der Schule des Averroes gelten; wenigstens finden wir, daß Luther als Grund seiner Verwerfung des Aristoteles ein Dogma anführt, welches nur die Averroisten in dem „Meister der Wissenschaft" zu finden pflegten, das Dogma von der Sterblichkeit der Seele. Aber es bleibt darum nicht minder gewiß, daß die eigentliche Tendenz der Reformation nicht gegen jene von der Kirche beharrlich zurückgewiesene Schule, sondern gegen diejenige Philosophie gerichtet war, welche in der kirchlichen Dogmatik als ein von der Schriftlehre unabhängiges, oder über sie hinausführendes Princip Eingang gewonnen hatte. Von der Herrschaft dieses Princips dachte Luther die Lehre der Kirche ganz eben so zu befreien, wie die kirchliche Gesellschaft von der Herrschaft des Pabstes und der römischen Hierarchie; wiewohl zu bezweifeln steht, ob ihm das erstere eben so vollständig, wie das letztere gelungen ist. Nicht zwar in die Gründlichkeit seiner Intention möchten wir auch nach dieser Seite hin einen Zweifel setzen, für diese bürgt uns, außer dem gesammten Charakter seiner eben so tiefen als großartigen Geistesanlage, die Abneigung, mit welcher er sich, besonders in früherer Zeit, zu wiederholten Malen und oft in schneidenden Ausdrücken gegen alles dogmatische Formelwesen aussprach, auch wo dasselbe eng mit der auch von ihm unangefochtenen Orthodoxie verwachsen schien *). Es bürgt uns ferner dafür die Geringschätzung, mit welcher wir ihn in den mündlichen Unterredungen, die man unter dem Namen seiner Tischreden aufgezeichnet hat, mehr noch, als in seinen Druckschriften, von den angesehensten Kirchenvätern und ihrer philosophisch-theologischen Gnosis sprechen hören, wobei sogar des Augustinus nicht immer geschont wird. Hätte nicht das praktische Bedürfniß der neubegründeten Kirchengemeinschaft ein Anderes gefordert, und hätte nicht der still wirkende, aber mächtige Einfluß Melanchthons, (der nicht immer des Sinnes blieb, in welchem

*) Z. B. gegen die Formel Ὁμοούσιος, welche recht eigentlich als die Quintessenz der christologischen Speculation des patristischen Zeitalters betrachtet werden kann.

sich von dem ersten Impulse, den Luther gegeben hatte, fortgerissen, die erste Ausgabe der Loci über die Bedeutung der Philosophie für die Kirchenlehrer ausgesprochen hatte), allmählig in Luthers eigenem Geiste Platz ergriffen: so dürfen wir kaum zweifeln, daß Luther eine mystische Glaubenslehre der Art, wie etwa die Tauler'sche, oder wie die „deutsche Theologie," an die Stelle des dogmatischen Systems gesetzt haben würde, welches seit dem Augsburgischen Bekenntniß das öffentlich anerkannte in der protestantischen Kirche blieb. Ob, wenn dieß ihm gelungen wäre, er wirklich hiermit, seiner Absicht gemäß, die Schriftlehre von aller philosophischen Beimischung ausgeschieden, oder ob er dann nicht vielmehr nur eine andere, und zwar vielleicht eine tiefere und wahrere Philosophie an die Stelle jener von ihm bekämpften und verworfenen gesetzt haben würde: dieß ist eine Frage, auf deren Beantwortung wir später zurückkommen werden. Durch die Wendung, welche das Werk der Reformation im Laufe seiner weltgeschichtlichen Ausführung genommen hat, ist jedenfalls ein unverkennbarer Zwiespalt zwischen dem ausgesprochenen Princip seiner Glaubenslehre und dieser Lehre selbst, so wie sie innerhalb der protestantischen Kirche öffentlich bekannt wird, herbeigeführt worden. Das Princip nämlich ist die alleinige Geltung der heiligen Schrift als Norm des Glaubens, und mithin auch als Quell der Lehre, in welche der Inhalt dieses Glaubens gefaßt werden soll. Die Lehre selbst aber, so wie sie in den Schriften dargestellt ist, in denen die Kirche das Bekenntniß ihres Glaubens niedergelegt hat, ist zum großen, ja zum größern Theil noch dieselbe, wie sie sich in den Jahrhunderten vor der Reformation unter dem Einfluß jener Philosophie gestaltet hatte, von deren Einwirkungen eben die Reformation die reine christliche Lehre hatte befreien wollen.

Wie man aber auch über diesen Zwiespalt denke, und welche Folgerungen man daraus auf die Ausführbarkeit oder Nichtausführbarkeit des protestantischen Lehrprincips in seiner Reinheit ziehen wolle: schwerlich doch wird man auf ihn sich berufen können, um die Unrechtmäßigkeit jener Abtrennung der Glaubenslehre

von der Philosophie, und das des Nichtbegründetseins dieser Abtrennung in dem Princip des Protestantismus darzuthun. Für das Interesse der Philosophie namentlich wäre nichts gefährlicher, als solche Berufung. Denn sie setzte voraus, daß man das Wesen des protestantischen Christenthums mehr in der Confession als solcher, in dem bestimmten Lehrsystem, wie dasselbe in den symbolischen Büchern unserer Kirche enthalten ist, suchen wollte, als in jenem Principe der Glaubensfreiheit, welches, wie die Gegner mit vollem Recht gelten machen, unmittelbar in dem Princip, welches nur die Schrift, aber keine menschliche Satzung oder Weisheit als Glaubensnorm anerkennen will, enthalten ist. Mit gründlicher Einsicht, — bei weitem gründlicher, als diejenigen, welche nur von einer negativen oder abstracten Freiheit wissen und dieselbe zu preisen nicht müde werden, welche durch die Reformation dem menschlichen Geiste errungen sein soll, und auch als diejenigen, welche immer nur auf das Princip der Innerlichkeit oder Subjectivität zurückkommen, worin sie das charakteristische Merkmal des Protestantismus erkannt zu haben glauben, — hat Schleiermacher in den oben angeführten Worten auf den wahren Zusammenhang der neuern Entwickelung der Philosophie mit dem Protestantismus hingedeutet. Er gibt nämlich dort zu verstehen, daß der Kirchenglaube die Philosophie freigelassen, nachdem er, zu seiner eigentlichen Quelle zurückgekehrt, weder ihres Dienstes zu seiner wissenschaftlichen Ausgestaltung mehr zu bedürfen schien, noch auch, mit diesem Wall umgürtet, ihre Angriffe zu scheuen brauchte. Indem die Reformation den Glauben von den Fesseln, welche die Philosophie ihm angelegt, zu befreien suchte, ist sie eben dadurch, aber auch nur dadurch, zur Befreierin der Philosophie von den Fesseln geworden, welche der Glaube ihr angelegt hatte. Die Wahrheit dieses geschichtlichen Satzes zu erweisen, kann unter anderm auch der Umstand dienen, daß die vorhin erwähnte Hemmung der Glaubensfreiheit durch die Einführung eines confessionellen Systems, welches noch die Spuren des Einflusses der Philosophie und der Scholastik trug, sich auch als eine Hemmung der freien philosophischen Entwickelung erwiesen hat. Nicht eher

beginnt im protestantischen Deutschland, welches fortan zu ihrem fast ausschließlichen Träger berufen war, die Philosophie sich zu regen, als da das Ansehen der orthodoxen Dogmatik zu sinken begann. Man kennt den Zusammenhang dieser ersten philosophischen Regungen mit der s. g. pietistischen Theologie, welche zuerst innerhalb der protestantischen Kirche mit der durch ihr Princip gebotenen Emancipation der Glaubenslehre von der ihr noch immer anhaftenden Scholastik Ernst zu machen anhob. Es ist freilich nicht ein Causalzusammenhang im eigentlichen Wortsinne, und noch weniger ist es eine unmittelbare Gleichheit der Tendenzen oder Verwandtschaft der Principien. Wohl aber deutet das gleichzeitige Aufkommen und die freundliche Berührung des Pietismus und des Rationalismus in der Person des Thomasius auf einen gemeinschaftlichen Grund, durch welchen beide Erscheinungen gleichmäßig bedingt wurden. Diesen Grund aber, worin anders sollten wir ihn suchen, als in der erst damals erlangten Reife der evangelischen Glaubensgemeinschaft, sich zu behaupten auch unabhängig von jenem dogmatischen System, welches bis dahin noch, ungeachtet der darüber hinausgehenden Intentionen ihres großen Stifters, ihr hatte zur Stütze dienen müssen?

Auf den hier bezeichneten Punct der geschichtlichen Entwickelung des protestantischen Princips hätten unsers Erachtens diejenigen, welche das Princip der dogmatischen von dem der philosophischen Wissenschaftlichkeit ein für allemal getrennt wissen wollen, hauptsächlich zurückzugehen, insofern es ihnen darum zu thun ist, diese Trennung als nothwendig begründet in dem Princip des Protestantismus zu erweisen. So wie wir von diesem Momente eine stetige Entwickelung der Philosophie anheben sehen, in welcher sich diese Wissenschaft innerhalb des Christenthums zum ersten Male als selbstständige, von der Dogmatik unabhängige, aus einem inneren Princip stetig sich fortbildende bethätigt hat: so sind wir, dafern auch die Dogmatik ihrerseits einer selbstständigen Wissenschaftlichkeit fähig und durch das Princip des Protestantismus zu solcher Wissenschaftlichkeit berufen geachtet werden soll, ohne Zweifel zu der Erwartung berechtigt, daß auch

für sie mit diesem Momente ein entsprechender, parallelgehender Entwicklungsgang begonnen haben wird. Dieser Erwartung nun entspricht die wirkliche Geschichte der Dogmatik innerhalb der letzten anderthalb Jahrhunderte keinesweges. Die pietistische Theologie selbst hat es weder in dem Zeitalter Spener's und Franke's, noch in dem nachfolgenden auf dogmatischem Gebiet zu etwas mehr zu bringen vermocht, als zu einigen nicht eben sehr bedeutenden Versuchen, das theologische Lehrgebäude, wie es ein neuerer Theolog charakteristisch ausdrückt, „dem Katechismus näher zu bringen." Einige Dogmatiker der älteren Schule, welche, wie Buddeus, Bengel und die Arminianischen Theologen, den durch den Pietismus angeregten Ideen in ihrer persönlichen Gesinnung und wissenschaftlichen Gedankenentwicklung einen gewissen Einfluß verstatten, blieben doch weit davon entfernt, das System wirklich in einem von Grund aus neuen Sinne zu bearbeiten oder eine radicale Umgestaltung desselben herbeizuführen. Dagegen sehen wir dasselbe System in ganz anderm Umfange den Einwirkungen der jedesmal herrschenden Philosophie zugänglich. Indem es den Formalismus der alten Schule zuerst mit dem der Leibnitz-Wolfischen vertauschte, so konnte hierbei der bisherige Inhalt noch als in seiner Integrität bewahrt erscheinen; als es aber später nach kurzem Widerstande dem Andrange der unaufhaltsam fortschreitenden Speculation nachgab und mit ziemlich gleicher Bereitwilligkeit den Philosophemen erst der naturalistischen, dann der Kantischen Schule sich öffnete, so war es gar bald auch um diese Integrität geschehen. Es ist gewiß nicht zu viel gesagt, wenn wir behaupten, daß die Geschichte der dogmatischen Wissenschaft von der Mitte des vorigen Jahrhunderts bis auf Schleiermacher nichts darbietet, als das Schauspiel einerseits des ohnmächtigen Widerstandes eines offenbar veralteten, durch kein lebendiges Band mehr an die Gegenwart geknüpften Lehrgebäudes gegen die immer gewaltiger andringende Macht des freien Denkens und der nach allen Seiten in's unendliche sich verbreitenden Weltanschauung, andrerseits der unablässig sich erneuernden Versuche, aus den Trümmern jenes alten Baues mittels der Ma-

terialien, welche die neue Philosophie und die neue Weltanschauung hergeben mußten, einen neuen aufzuführen. Wenn unter diesen Umwälzungen der Glaube nicht völlig zu Grunde gegangen ist, so war er doch in seiner Erhaltung auf sich selbst und auf seinen lebendigen Quell verwiesen; die Glaubenswissenschaft darf sich an dieser Erhaltung fürwahr kein, oder nur ein sehr geringes Verdienst beimessen.

Man sollte es sich nicht verhehlen: so viel Wahrheit, wie wir bereits anerkannt haben, in dem angeführten Ausspruche Schleiermachers über die gegenseitige, durch die Reformation herbeigeführte Befreiung des Glaubens von der Philosophie und der Philosophie von dem Glauben enthalten ist: so mißlich steht es, geschichtlich betrachtet, um die Behauptung, daß der zu seiner ursprünglichen Quelle, das heißt zu der heiligen Schrift und zu den Tiefen des Gemüths oder des christlichen Bewußtseins zurückgekehrte Kirchenglaube des Dienstes der Philosophie auch für die dogmatische Form der Kirchenlehre nicht mehr bedurft habe. Mag man immerhin die Gegenerinnerungen, die sich gegen diesen Satz schon aus der Gestaltung des symbolischen Lehrbegriffs entnehmen lassen, durch die Bemerkung zu entkräften suchen, daß dieser Lehrbegriff keineswegs als der vollständige oder durchaus entsprechende Ausdruck des protestantischen Princips, sondern nur als ein einstweiliges Surrogat für einen solchen wissenschaftlichen Ausdruck zu betrachten sei: dadurch wird der bei weitem gewichtigere Einwand nicht beseitigt, welcher sich aus dem Mangel einer im wahrhaften Wortsinn geschichtlichen, unabhängig von der Philosophie aus der Mitte des protestantischen Glaubensprincips erfolgten Entwickelung eines wissenschaftlichen Lehrgebäudes ergibt. Hält man sich nur an diesen geschichtlichen Gesichtspunkt, so kann man sich nicht wohl der Vermuthung erwehren, es liege bei jenem Satze zuletzt doch eine Verwechslung zwischen dem Glauben und der Glaubenswissenschaft zum Grunde. Nicht die Glaubenswissenschaft wollte Luther von Vermischung mit der Philosophie, sondern den Glauben wollte er von der Vermischung mit der Glaubenswissenschaft rei-

nigen. Hierin liegt sein Werk der Glaubensbefreiung, welches mittelbar auch die Befreiung der Philosophie von dem Joche nicht des Glaubens, — von diesem kann und wird niemals ein solcher Zwang ausgehen, — sondern der Glaubenswissenschaft zur Folge hatte. Er vollbrachte diese Reinigung, indem er dem Glauben statt eines dogmatischen Systems den unmittelbaren Schriftinhalt zum Gegenstande gab, und solchergestalt ihn von jeder Menschensatzung, — so nämlich nannte er im Gegensatze der göttlichen Offenbarung, die in der Schrift niedergelegt ist, jedes theoretische, wissenschaftliche Lehrgebäude, auch wenn dasselbe mit der Absicht, nur aus der Schrift zu schöpfen, entworfen war, — unabhängig machte. Daß aber in Folge dieses reformatorischen Werkes der Kirchenglaube des Dienstes der Philosophie auch für die dogmatische Form der Kirchenlehre nicht mehr bedurft habe, dieß kann nur in so fern gesagt werden, als die Ausgestaltung dieser Lehre zur dogmatischen Form fortan nicht mehr als ein Geschäft, bei welchem der Glaube unmittelbar betheiligt ist, oder an welchem das Sein und Nichtsein des Glaubens hängt, betrachtet werden kann. Der Glaube bedarf der Philosophie nicht mehr, weil von jetzt an nicht er es ist, welcher der Kirchenlehre ihre dogmatische Form gibt, und, indem er sie ihr gibt, sich selbst mit dieser Form identificirt, sondern weil er der Lehre, der Wissenschaft sich sebst ihre Form zu geben überlassen hat und überlassen zu können in Stand gesetzt ist. Damit aber ist keineswegs gesagt, was Schleiermacher allerdings mit jenen Worten zu sagen beabsichtigt hat, daß auch die Lehre in ihrer Fortgestaltung zur dogmatischen Form, d. h. zur Wissenschaft, des Beistandes oder der Mitwirkung der Philosophie überhoben sei. Im Gegentheil, jene Verselbstständigung der Lehre, jene Freiheit, welche der Lehre vergönnt wird, sich selbst in organischer Entwickelung auszubilden, ohne daß durch den Gang dieser Fortbildung, wohin derselbe auch führen möge, dafern er nur ein naturgemäßer bleibt, der Glaube in seinem Heiligthum sich verletzt finden will, scheint auf der Voraussetzung eines Erkenntnißbegriffs zu beruhen, dem man schwerlich eine andere Weise des Erkennens, als die philosophische, entsprechend finden wird. Frei-

lich wäre es eine gewagte Behauptung, wenn man annehmen wollte, daß ein solcher Begriff des Erkennens oder der Wahrheit des Erkennens, daß überhaupt das Verhältniß der Glaubens**lehre**, so wie wir es hier bezeichnet haben, zum unmittelbaren Glauben in dem Bewußtsein der Reformatoren klar und entschieden enthalten gewesen sei. Allein dieser Annahme bedarf es auch gar nicht. Genug, daß durch die Reformation die Befreiung des Glaubens von dem Joch der Lehre durch Zurückführung auf eine lebendige, von aller dogmatischen Gestaltung der Lehre unabhängige Quelle des Glaubens einmal für allemal vollbracht worden war. Die freie Entwicklung auch der Glaubenslehre, der dogmatischen Theorie aus einem immanenten Erkenntnißprincip, welches entweder eines und dasselbe mit der philosophischen, oder eine besondere Gestaltung und Verzweigung des philosophischen ist, mußte, als die naturgemäße Folge dieser unsterblichen That, früher oder später von selbst eintreten, welches auch die in dem religiösen und intellectuellen Bildungsstande der kirchlichen Gemeinschaft liegenden Hindernisse sein mochten, die sie nicht gleich damals, und nicht für das eigene Bewußtsein der Reformatoren und ihre nächsten Genossen in's Leben treten ließen.

Aber wie? Ist nicht durch Schleiermachers eigenes Werk und durch die Wiedergeburt der wissenschaftlichen Dogmatik, die in unserer Zeit vornehmlich von diesem Werke ausgegangen ist, die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Glaubenslehre, die doch keine philosophische ist, erwiesen worden; — erwiesen worden, daß die Begründung einer solchen allerdings zu den Aufgaben des Protestantismus gehörte, wenn auch die Lösung dieser Aufgabe verhältnißmäßig erst spät erfolgte und durch keine Stetigkeit der wissenschaftlichen Entwickelung, wenigstens durch keine leicht erkennbare und schnell in die Augen fallende vorbereitet worden ist? Haben wir es vielleicht der nach Verlauf dreier Jahrhunderte glücklich zu Stande gebrachten kirchlichen Vereinigung der bisher getrennten evangelischen Confessionen zu danken, daß jetzt endlich sich in der protestantischen Kirchengemeinschaft ein wissenschaftliches Bewußtsein über das Wesentliche ihres Glaubensinhalts bilden konnte, wäh-

rend zuvor die kirchliche Trennung den richtigen Standpunkt dieses Bewußtseins verschoben, und statt der wahren Glaubenswissenschaft jene unzureichenden Theorieen hervorgerufen hatte, in denen eine halbe oder irrig angewandte Philosophie an die Stelle des ächten Glaubensbewußtseins treten mußte? — In der That ist dieß die Gestalt, in welcher heut zu Tage die Frage über die wissenschaftliche Unabhängigkeit der Glaubenslehre von der Philosophie verhandelt wird. Wer an dieser Frage ein ernstliches Interesse nimmt, wer sie nicht, aus Mangel hinreichender Kenntnißnahme von dem gegenwärtigen Stande, sei es der philosophischen Speculation oder der dogmatischen Theologie, nach der einen oder nach der andern Seite als eine von vorn herein entschiedene und gar nicht aufzuwerfende betrachtet: von dem ist anzunehmen, daß, wenn er sich für die bejahende Antwort erklärt, er solches nicht anders thun wird, als mit mehr oder minder ausdrücklichem Hinblick auf das Unternehmen Schleiermachers, und in der Meinung, daß durch dieses Unternehmen der Begriff einer wahrhaften Wissenschaft des christlichen Glaubens begründet oder zu seiner Begründung der Weg gezeigt sei. Auch solche protestantische Theologen, welche sich enger als Schleiermacher an den Inhalt der symbolischen Bekenntnisse anschließen, verweigern seinem Werk nicht die Anerkenntniß, daß es zur wissenschaftlichen Ausgestaltung dieses Inhalts einen neuen und haltbareren Grund gelegt. Auch solche, welche dem philosophischen Denken oder der natürlichen Vernunft mehr Recht, als er, auf dogmatischem Gebiete einzuräumen geneigt bleiben, ergreifen doch mit Eifer das Mittel, welches er ihnen darbietet, das wirkliche Zusammenfallen der Glaubenslehre mit speculativer Philosophie oder mit reiner Vernunftlehre zu verhüten und ein Bestehen als eigenthümlicher, von allen anderen unterschiedener Wissenschaft ihr zu sichern. Wenn diese Zustimmungen nicht noch mehr beweisen, so beweisen sie wenigstens so viel, daß durch die Schleiermacher'sche Glaubenslehre eine Krisis in dem protestantischen Bewußtsein über das Verhältniß des Glaubens zur Glaubenswissenschaft bezeichnet wird, und daß die Principien dieses Werkes es sind, von deren Geltung

oder Nichtgeltung für den gegenwärtigen Stand dieses Bewußtseins die Entscheidung der Frage über die wissentschaftliche Natur der Glaubenslehre zunächst abhängen wird.

Die neue Wendung, durch welche Schleiermacher der Dogmatik ihre eigenthümliche, von der Philosophie unterschiedene Wissenschaftlichkeit zu vindiciren sucht, besteht bekanntlich darin, daß er dieselbe aus einer objectiven Lehre von der Gottheit und von der Beschaffenheit der Welt in ihrem Verhältnisse zur Gottheit, zu einer Reflexion über das religiöse Selbstbewußtsein machte. Zwar, daß diese Wendung eine neue sei, würde im strengern Sinne er selbst nicht haben eingestehen wollen. Er unterscheidet, nicht in Bezug auf seine Darstellung bloß, sondern auf jede dogmatische Darstellung, eine dreifache Form dogmatischer Säze, die erste, in welcher diese Säze als Beschreibungen menschlicher Zustände, die zweite und dritte, in der sie als Begriffe von göttlichen Eigenschaften und als Aussagen von Beschaffenheiten der Welt vorgetragen werden, und erklärt es für keines Beweises bedürftig, daß jede christliche Glaubenslehre immer Säze von allen diesen drei Formen enthalten habe *)! Allerdings will er nur die erste Form als die dem Begriffe wissenschaftlicher Dogmatik vollkommen entsprechende gelten lassen. Er macht bemerklich, daß Säze von den beiden lezten Formen nichts enthalten, was nicht auch schon in Säzen von der ersten Form enthalten wäre, daß aus jedem Saze von der ersten Form sich Säze von der zweiten und dritten entwickeln lassen, ja daß andere Säze von diesen beiden Formen nicht in die christliche Glaubenslehre hineingehören, wenn sich nicht dazu ein sie in sich schließender Saz von der ersten Form aufzeigen läßt. Wenn er indessen sogleich erinnert, daß man die zwei lezten Formen aus einem christlichen Lehrgebäude nicht ausschließen könne, ohne daß es seine geschichtliche Haltung und also seinen kirchlichen Charakter verlöre: so sieht man wie viel ihm daran lag, seiner Glaubenslehre doch nicht etwas, das durch die ausschließliche Anerkennung der ersten Grundform dogmatischer

*) Glaubenslehre §. 34 der ersten und §. 30 der zweiten Ausgabe.

Sätze zu etwas völlig Neuem werde, erscheinen zu lassen. In demselben Sinne sucht er das Vorwalten der zwei andern Formen in der bisherigen Dogmatik aus ihrer Verwandtschaft zu dem Hymnischen und Rhetorischen in den unmittelbaren religiösen Ergießungen und aus dem in früherer Zeit so stark hervortretenden Gegensatz zwischen Welt und Kirche, das Zurücktreten der eigentlichen Grundform aber, nämlich der Beschreibung christlicher Gemüthszustände, aus der, als zufällig und vorübergehend vorausgesetzten, Verbindung der Dogmatik mit der Metaphysik zu erklären. So Schleiermacher; schwerlich jedoch werden unbefangene Betrachter der älteren Dogmatik ihm auch nur in so weit beistimmen, daß wirklich die Unterscheidung jener drei Formen dogmatischer Sätze auf jene Dogmatik Anwendung leide, weit weniger, daß auch dort die erste Form der Intention noch zum Grunde liege und nur durch zufällige Umstände in den Hintergrund gedrängt sei. Oder vielmehr es wird, indem man ihm das zweite unmöglich zugeben kann, nothwendig auch das erste in Abrede gestellt werden müssen. Denn die erste Form von der dritten (nach Schleiermachers eigner Anordnung der zweiten), die „Beschreibungen menschlicher Zustände" von den „Aussagen über Beschaffenheiten der Welt", als eine besondere Form dogmatischer Sätze zu unterscheiden, ist nur dann ein Grund vorhanden, wenn man schon von der Voraussetzung ausgeht, daß nur die erste die eigentliche Grundform der Dogmatik sei. Zwischen dieser Voraussetzung aber, das heißt zwischen dem Bewußtsein der Dogmatik, daß es ihre „eigentliche Bestimmung sei, das unmittelbare religiöse Bewußtsein reflectirend aufzufassen und darzustellen," und der entgegensetzten Voraussetzung, der „Meinung, als sei ihr Inhalt nur eine gewisse Erkenntniß, von andern Erkenntnissen in nichts verschieden, als daß sie eine andere Quelle habe, nämlich gewisse geoffenbarte Lehrsätze," gibt es kein Mittleres. Wer da zugesteht, wie selbst Anhänger Schleiermachers es zugestanden haben, daß die bisherige Dogmatik in unserer Kirche jene ihre eigentliche Bestimmung „nicht hinreichend erkannt hat,"*) der

*) Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik, Bd. 1., dritte Aufl.

wird sich bei wiederholter Erwägung auch nicht entbrechen können, von der Erkenntniß dieser Bestimmung, das heißt von dem Werke des öfter genannten Theologen dasjenige zu datiren, was er selbst für die eigentliche Wissenschaftlichkeit der Glaubenslehre hält.

Man wird vielleicht argwöhnen, daß wir diese Bemerkung in der Absicht gemacht haben, um das Princip, durch welches Schleiermacher die Glaubenslehre zur Wissenschaft hat gestalten wollen, als ein dem ursprünglichen Sinne des Protestantismus fremdes, von Außen in ihn hineingebrachtes darzustellen. In der That könnte man scheinbar genug demselben mit der Frage entgegentreten, was denn das kirchliche Princip der evangelischen Glaubensgemeinschaft, jenes Princip, das doch ohne Zweifel innerhalb, nicht außerhalb des Bewußtseins steht, welches dort als das religiöse, als das christliche bezeichnet wird, mit einer Reflexion über dieses Bewußtsein gemein habe? Verlangt ja doch Schleiermacher mit klaren Worten, daß man, um in seinem Sinne auszumitteln, worin das Wesen der christlichen Frömmigkeit bestehe, über dasselbe hinausgehe und seinen Standpunkt über demselben nehme. Auch hat er, um über die Art und Weise keinen Zweifel zu lassen, wie er seinerseits dieser Forderung genügt zu haben meint, in der zweiten Ausgabe seines Werkes sich bestimmt gefunden, den Inhalt der Einleitung als Lehrsätze aus

S. 252. Wenn der Verf. die Verwahrung hinzufügt, daß diese Erkenntniß, „nicht absolut nothwendig sei;“ wenn er bemerkt: „es ließe sich denken, daß auch ohne sie das Rechte getroffen würde, zumal in Zeiten, wie die der Reformation, wo ein lebendiger Glaube das Wort führt und den verwirrenden Einfluß dogmatischer Mißverständnisse abwehrt,“ und zu diesem Behuf an Luthers Schriften, auch an Melanchthon, Chemnitz, Calvin erinnert: so wird er wohl selbst nicht in Abrede stellen, daß das Rechte, was er von diesen getroffen finden will, nicht in demjenigen bestehen kann, was das eigentlich Wissenschaftliche der Dogmatik ausmachen soll, d. h. nach Schleiermachers Definition, in der Darstellung des Zusammenhangs der Kirchenlehre, sondern nur in der Lehre selbst, so wie sie unmittelbarer Ausdruck des kirchlichen Bewußtseins, nicht Ausdruck der Reflexion über dieses Bewußtsein ist.

Wissenschaften, deren Standpunct er selbst zum Theil aus der christlichen Theologie hinausverlegt, aus der Religionsphilosophie, der Ethik und der Apologetik zu bezeichnen; eine Bezeichnung, gegen welche ein Schüler dieser Dogmatik, der nachher ihr Gegner geworden ist, die Einwendung erhebt: entweder die Einleitung sei etwas überflüssiges, und dann sei sie besser ganz weggeblieben, oder sie gehöre wesentlich zur Dogmatik, und dann müsse auch von ihr gelten, was von der Dogmatik gilt, und es könne nicht gesagt werden, was Schleiermacher sagt, daß in der ganzen Einleitung kein eigentlich dogmatischer Satz zu finden sei *). Wie gegen diesen Einwand und gegen das keineswegs Unerhebliche, was an ihn sich knüpft, Schleiermacher vertheidigt werden könne, mögen seine Anhänger zusehen; den Zusammenhang des allgemeinen Princips seiner Dogmatik mit dem Princip des Protestantismus und sein Inbegriffensein in dem letzteren, denken wir jedoch keineswegs in Abrede zu stellen. Wie könnten wir dieß, da schon in dem, was wir oben über die Freigebung der Wissenschaft durch das Princip des Protestantismus, dort zwar noch problematisch, bemerkten, die Möglichkeit, und in dem organischen Entwickelungsgange der freigegebenen Wissenschaft die Nothwendigkeit einer solchen Reflexion auf den unmittelbaren Inhalt des christlichen Bewußtseins liegt, die, wie die Schleiermacher'sche, diesen Inhalt so zu sagen wie die zweite Potenz des wissenschaftlichen Selbstbewußtseins erhebt? Wir finden nichts, was uns abhalten könnte, in dem Versuche einer Neubegründung der wissenschaftlichen Glaubenslehre auf diese Reflexion einen eigenthümlichen Act der Selbstbesinnung über den wahren Inhalt des christlichen, des protestantischen Bewußtseins anzuerkennen, einen ähnlichen, wie jener, der nach unserer obigen Bemerkung, auf einem früheren Standpuncte der geschichtlichen Entwickelung des protestantischen Princips, in der Theologie des Pietismus erfolgt war. Der Unterschied von diesem letzteren wird, aus diesem Gesichtspuncte angesehen, wesentlich nur darin be-

*) Baur, christliche Gnosis, S. 648.

stehen, daß der Pietismus, vermöge seines Gegensatzes gegen die in positiver Weise übergreifende Dogmatik jener Zeit, hauptsächlich nur negativ auf die Befreiung des christlichen Lehrinhaltes von dem metaphysischen Wuste, der ihn zu erdrücken drohte, gerichtet war, die moderne reflectirende Glaubenslehre dagegen, die ihren Gegensatz nicht allein und nicht zunächst in dergleichen positiven Uebergriffen, sondern mehr noch in der Störung und Verletzung des christlichen Bewußtseins durch die neuere Philosophie und Aufklärung hat, zugleich und vornehmlich auf die positive Wiederherstellung dieses Lehrgehaltes gerichtet ist. Es läßt sich in diesem Sinne das Princip jener Glaubenslehre ganz einfach als eine solche Steigerung des unmittelbaren Bewußtseins zur Ausdrücklichkeit der Reflexion, und des von dem Princip der Reflexion durchzogenen Selbstbewußtseins ansehen, wie allenthalben da stattfindet, wo die Unmittelbarkeit des von einem bestimmten Inhalt erfüllten Bewußtseins durch irgend ein, sei es von Außen herzugetretenes, oder durch natürliche Selbstentwickelung von Innen heraus erzeugtes Moment der Negativität eine Störung erlitten hat, und das Bewußtsein sich durch seine inwohnende Energie aus dieser Störung wieder herzustellen strebt.

In diesem Sinne also dürfen auch wir nicht anstehen, dem Schleiermacher'schen Werke und dem durch dieses Werk zuerst in Anregung gebrachten Princip wissenschaftlicher Behandlung der Glaubenslehre, eine Bedeutung nicht bloß für wissenschaftliche Entwickelung des protestantischen Lehrbegriffs, sondern für das Bestehen und die lebendige Fortbildung der religiösen und kirchlichen Principien des evangelischen Christenthums überhaupt einzuräumen. Als eine Reaction gegen die zerstörenden Tendenzen, nicht bloß die offen ausgesprochenen, sondern auch die versteckten oder unbewußten der modernen Philosophie, und des durch die Philosophie erzeugten oder begünstigten Naturalismus konnte und durfte diese neue dogmatische Richtung so gewiß nicht ausbleiben, so gewiß das protestantische Princip der Glaubensfreiheit von Haus aus so positiver Art und Gehaltes ist, daß keiner dieser Tendenzen innerhalb seines Gebietes aufkommen kann, ohne sogleich eine

ihrem eigenthümlichen Charakter entsprechende Gegenwirkung hervorzurufen. So hatte die ältere Schule des theologischen Naturalismus, diejenige, welche an die Stelle der christlichen Offenbarung eine sogenannte natürliche oder Vernunftreligion setzen wollte als Gegenwirkung das dogmatische System, welches unter dem Namen des Supernaturalismus bekannt ist, hervorgerufen, dessen wesentlicher Grundgedanke bekanntlich dieser ist, daß er mittelst Hilfe des von jenem Naturalismus selbst aufgefundenen oder in Gang gebrachten Beweisverfahrens, d. h. mittelst einer Reihe von Verstandesgründen, die auf angebliche Thatsachen der Erfahrung oder Geschichte basirt sind, die Wirklichkeit des schlechthin Uebernatürlichen, nämlich der göttlichen Offenbarung, darzuthun sucht. Daß auch die Schleiermacher'sche Glaubenslehre nicht gegen jene negativen Tendenzen überhaupt, sondern zunächst gegen eine bestimmte Gestaltung derselben gerichtet war, geht aus ihr selbst, und aus der Stellung, welche ihr Verfasser in unserer Literatur einnimmt, deutlich genug hervor. Schleiermacher selbst erklärt es*) für den Grundgedanken seiner Bearbeitung der Glaubenslehre: daß das der Weltweisheit angehörige Denken von dem der Glaubenslehre angehörigen, seiner Entstehung und Form nach verschieden, und Philosophisches und Dogmatisches nicht zu vermischen sei. Also nicht in dem Widerspruche der Philosophie und der aus der Philosophie hervorgegangenen Denkweisen gegen den Inhalt des christlichen Glaubens erblickt er die nächste Gefahr für diesen Inhalt, sondern in der Verwechslung und Vermischung des ursprünglich Philosophischen mit dem ursprünglich Dogmatischen, womit ihm eine neuere philosophische Richtung die Glaubenslehre zu bedrohen, und das ächt protestantische Princip derselben zu beeinträchtigen schien. Diese Richtung war im Allgemeinen keine andere, als dieselbe, der, als Philosoph, er selbst angehört, die Richtung, welche sich selbst bei ihrem Beginn mit dem Namen des Transcendentalen Idealismus bezeichnete. Frühzeitig schon hatte Schleiermachers scharfer und durchdringender

*) S. L. §. 2 der ersten Ausg. Anm. b.

Blick an dieser speculativen Richtung die Tendenz wahrgenommen, sich zu einer Religionsphilosophie zu gestalten; welche außer dem Allgemeinen der bisher so genannten Natur- oder Vernunftreligion, auch den besondern Inhalt der geoffenbarten Religionen, und namentlich des Christenthums, aus der im reinen Gedanken gefaßten Idee des Absoluten, zu construiren unternehmen würde. Er hatte, um dieser Tendenz zu begegnen, gleich beim Beginn seiner philosophisch-theologischen Doppellaufbahn in den Reden über die „Religion" den Versuch gemacht, aus der Mitte der idealistischen Denkweise selbst heraus einen Begriff der Religion sowohl überhaupt, als auch in ihren positiven geschichtlichen Gestaltungen zu finden, durch welchen ihr dem speculativen Gedanken gegenüber ein eigenthümliches Bestehen im Leben des Gefühls, oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins gesichert würde. Wollte man sich indeß an die Ideen halten, welche in diesen Reden ausgesprochen sind, so würde man in ihnen nur mit Mühe die Anknüpfpuncte für eine Wissenschaft der Glaubenslehre im spätern Sinne ihres Verfassers finden. Das Theoretische, die begriffliche Gestaltung des Religionsinhaltes, schien dort noch ganz auf die Seite der Wissenschaft im engern Sinne, das heißt der philosophischen Speculation zu fallen. Auf das Bedürfniß einer theoretischen Begründung der Glaubenslehre durch das religiöse, nicht das philosophische Princip, ward Schleiermacher erst später durch seine praktische Laufbahn als Geistlicher, und als Lehrer der Theologie hingeführt. Diese unstreitig ist es, welche ihm die Ueberzeugung einflößte, daß das Theoretische des Glaubens der Philosophie ausschließlich anheimgeben, gleichviel sei, als, den Glauben selbst in der philosophischen Speculation aufgehen lassen. Nach der Erscheinung der ersten Auflage seines dogmatischen Werkes fand er sich in der Richtung desselben noch bestärkt, durch das Auftreten eines speculativen Systems, in welchem die religionsphilosophischen Tendenzen des modernen Idealismus genau in der Weise zur Reife gekommen schienen, wie sie früher zum Theil nur sein divinatorischer Blick sie ihn hatte errathen lassen. In welches Verhältniß er zu diesem System, gegen das er sich übri-

gens nicht in eine ausdrückliche Polemik einlassen wollte, sein Werk gestellt dachte: darüber enthalten die Sendschreiben, welche er der zweiten Ausgabe dieses Werkes voranschickte, mehrfache Andeutungen *), welche um so bemerkenswerther sind, je entschiedener seitdem der Gegensatz, mit welchem wir Schleiermachers Schule fortwährend im Kampf begriffen sehen, in jenem Systeme seinen Mittelpunct und die Kräfte dieses Gegensatzes ihren Hauptsitz gefunden haben. Schleiermacher für seine Person hat den Abdruck der „Vorlesungen über die Philosophie der Religion" nur eben noch erlebt, worin jenes System der modernen Religionsphilosophie zuerst in seinem wissenschaftlichen Zusammenhange dargestellt ist. Aber wir sind darum nicht minder berechtigt zu behaupten, daß erst durch den Gegensatz dieses Systems die eigentliche Bedeutung des von Schleiermacher für die Dogmatik aufgestellten Princips, inmitten der geschichtlichen Entwickelung protestantischer Theologie, in ihr wahres Licht gestellt wird.

Es darf nämlich, um diese Bedeutung richtig zu würdigen, folgender Umstand nicht außer Acht gelassen werden. Wie man schon öfter, und zwar meist im tadelnden Sinne, von dem supernaturalistischen System bemerkt hat, daß es sich, als Gegensatz gegen den Naturalismus oder Rationalismus, auf gleichen Boden mit dem von ihm bekämpften System stellte, ja daß es, in gewissem Sinne, wenigstens in formaler Beziehung, von denselben

*) Vrgl. u. a.: Werke, Bd. II., S. 588. 616 f. 631. Niemand wird wohl im Zweifel darüber bleiben, was unter jener „speculativen Theologie" gemeint sei, welche uns „mit einem, den Aeußerungen Christi, welcher will, sie sollen Alle von Gott gelehrt sein, gar nicht gemäßen Gegensatz esoterischer und exoterischer Lehre bedrohe;" unter jener „in's Römische hinüberspielenden Hierarchie der Speculation," welche „den Wissenden allein den Grund des Glaubens, den Nichtwissenden nur den Glauben auf dem Wege der Ueberlieferung" läßt, unter den „philosophischen Formen," die sich „vielleicht wieder der Scholastik nähern," – und welches die Seite war, von der er die „Eingriffe der Speculation auf das dogmatische Gebiet" befürchtete.

Principien seinen Ausgang nahm, so hat auf ganz entsprechende Weise auch die reflectirende Glaubenslehre ihren Standpunct von vorn herein auf den eigenen Grund und Boden der Religionsphilosophie als solchen genommen. Zwar hat sie dieß nicht gethan, ohne daß sogleich in ihrem ersten Beginn der Gegensatz gegen die Richtung, die sie bekämpfen will, ausgesprochen worden war. Indem nämlich Schleiermacher sich dazu bekennt, in der Einleitung seines Werkes, um den Ausgangspunct der eigentlich dogmatischen Betrachtung zu finden, seinen Standpunct außerhalb des Christenthums genommen zu haben; indem er als die Sphäre, welcher diese einleitende Betrachtung angehört, ausdrücklich „jenen Zweig der wissentlichen Geschichtskunde, den man Religionsphilosophie zu nennen pflegt" bezeichnet: *) so verwahrt er sich doch zugleich **) gegen die Ansicht, als ob hiermit „das Wesen des Christenthums von vorn herein (a priori) bestimmen zu wollen," unternommen oder gefordert werde. „Könnte eine solche Ableitung gelingen," bemerkt er, „so gehörte sie zu den Geschäften der Weltweisheit; aber auch diese habe es noch nie so weit bringen können, daß das, was sie von oben her abgeleitet, sich wirklich als dasselbe gezeigt mit dem, was uns geschichtlich gegeben ist, an welcher Aufgabe alle ähnliche Unternehmungen, nämlich alle so genannten Constructionen a priori, auf dem geschichtlichen Gebiet immer gescheitert seien." Sollen wir diese Worte im buchstäblichen Sinne nehmen, so ist aus ihnen zu schließen, daß Schleiermacher, was er Religionsphilosophie nennt und auch ausdrücklich als einen Zweig der wissenschaftlichen Geschichtskunde bezeichnet, gar nicht der „Weltweisheit," d. h. der Philosophie im engern Sinne beigezählt wissen will. Daß dieß in der That seine Meinung war, dieß ergibt sich auch aus der an andern Orten

*) G. L. §. 7, 3. Ich bemerke, daß ich hier und allenthalben, wo nicht das Gegentheil ausdrücklich bemerkt wird, die erste Ausgabe anführe, aus dem Grunde, weil die Eigenthümlichkeit des Werkes in mehreren Hauptpuncten dort reiner gehalten ist und deutlicher an's Licht tritt, als in der späteren.

**) Ebendas. §. 6, 2.

von ihm aufgestellten Eintheilung des Wissens in ein **speculatives** und ein **empirisches** *), oder was damit zusammenfällt in ein „beschauliches" und ein „beachtendes" **). Allenthalben stellt er die „Geschichtskunde," in welcher auch die geschichtliche Kunde der Religionen begriffen ist, unter die Kategorie des empirischen oder beachtenden Wissens; das speculative oder beschauliche begreift nach ihm nur die Physik und die Ethik. Dabei jedoch bemerkt er, daß die „wahre reale Weltweisheit," der „eigentlich gesuchte Begriff der Philosophie," erst aus der Durchdringung beider, des speculativen und des empirischen Wissens hervorgehen würde ***). Von einer solchen aber stellt er in Abrede, daß sie dem Menschen vollständig erreichbar sei. Wir werden daher auch weder jene religionsphilosophischen Sätze, durch welche unser Dogmatiker seine Glaubenslehre einzuleiten unternimmt, noch jene „Weltweisheit," welcher er die Construction a priori der geschichtlichen Religionen zuschreibt, in seinem Sinne für einen Theil jener „wahren realen Weltweisheit" halten können. Zwischen beiden findet vielmehr nach ihm derselbe Gegensatz statt, wie zwischen empirischem und speculativem, oder zwischen beschaulichem und beachtendem Wissen, und Schleiermacher, indem er seiner Glaubenslehre, in gewissem Sinne wenigstens, die Religionsphilosophie d. h. die wissenschaftliche Kunde der geschichtlichen

---

*) Dialektik, herausg. von Jonas. S. 130 f.

**) Entwurf der Sittenlehre, herausgeg. von Schweizer. S. 30 f. Als „beschauliche" Wissenschaften werden dort die Physik oder Naturwissenschaft und die Ethik oder Sittenlehre genannt, und ihnen als „beachtendes" (erfahrungsmäßiges, empirisches) Wissen die Naturkunde und die Geschichtskunde gegenübergestellt, ganz eben so, wie in der Dialektik die beiden letzteren als „empirisches Wissen" dem „speculativen Wissen" gegenübergestellt werden. Den Ausdruck „Philosophie der Geschichte" pflegte nach einer Note des Herausgebers (S. 35) Schleiermacher als einen unrichtigen zu vermeiden, gleich ihm würde also, streng genommen, auch der Ausdruck „Religionsphilosophie" für einen uneigentlichen zu gelten haben.

***) Dialektik S. 142.

Religionen zur Basis gibt, sagt sich doch entschieden los von allem Apriorismus, in der Behandlung des religionsphilosophischen Inhalts, nicht minder, wie des durch religionsphilosophische Betrachtung eingeleiteten Dogmatischen. Hiermit nun ist zugleich die Beschaffenheit des Gegensatzes näher bezeichnet, welchen diese Glaubenslehre auf seinem eigenen, nicht auf fremdem Gebiete zu bekämpfen unternommen hat. Beide, die Schleiermacher'sche Glaubenslehre selbst nicht minder, wie die theologische Speculation, aus welcher sie sich als die durch den Geist des kirchlichen Protestantismus geforderte Reaction hervorgebildet hat, sind ursprünglich religionsphilosophischer Natur. — Das heißt, sie sind Reflexion über das Wesen und den Gehalt erfahrungsmäßig oder geschichtlich gegebener Gemüthszustände, solcher, die unter den Begriff der Religion, oder, wie sich Schleiermacher lieber noch ausdrückt, der Frömmigkeit fallen. Aber während die Speculation, bewußt oder unbewußt, absichtlich oder unwillkührlich, danach trachtet, das geschichtlich religiöse Moment allenthalben, so viel an ihr ist, zu apriorisiren, d. h. dem Gefühl oder unmittelbaren Selbstbewußtsein, worin dieses Moment ursprünglich oder wesentlich besteht, den Gedanken oder Begriff zu substituiren: so hat die Glaubenslehre es übernommen, dem Gefühl oder dem religiösen Momente als solchem, sowohl überhaupt, als namentlich wie es innerhalb des Christenthums sich gestaltet hat, sein Recht zu vindiciren und dasselbe gegen die Eingriffe des speculativen Gedankens sicher zu stellen. Sie hat in diesem Sinne vor allem die wesentlich empirische Natur desjenigen Wissens anerkannt, durch welches wir uns des religiösen Momentes an sich selbst und in seinen besonderen geschichtlichen Gestaltungen theoretisch bemächtigen. So wenig sie in Abrede stellt, daß dieses Wissen durch fortschreitende Annäherung an das speculative, mit dem es sich zur wahren, realen Weltweisheit zu durchdringen berufen ist, seinerseits die Natur des philosophischen annehmen soll, so hat sie doch zur Begründung ihres eigenen Standpuncts die Selbstbeschränkung auf einen gewissen Kreis geschichtlicher Wahrnehmungen ausreichend gefunden. Als „Lehrsätze aus der Religionsphiloso-

phie," sollen ihr diese Wahrnehmungen dazu dienen, durch Vergleichung mit andern Glaubensarten das Eigenthümliche der christlichen Frömmigkeit rein abzugrenzen, und sich in der Klarheit und Schärfe, wie ihr wissenschaftliches Unternehmen es verlangt, dieses Eigenthümlichen bewußt zu werden. Dieß gethan, hat sie sogleich ihren Standpunct innerhalb des Christenthums wieder eingenommen, und aus dem unmittelbaren, durch jene geschichtliche Betrachtung geschärften und aufgeklärten Bewußtsein der christlich frommen Gemüthszustände über das in diesen Zuständen Vorgefundene in wissenschaftlich geordnetem Zusammenhange zu berichten gesucht.

Diese Betrachtung indeß, so geeignet sie sein mag, die moderne reflectirende Glaubenslehre als eine nothwendige Entwickelungsstufe des protestantischen Glaubens- und Lehrprincips erscheinen zu lassen: werden wir sie für gleich geeignet erkennen, in dem eigenen Sinne dieser Glaubenslehre die Unabhängigkeit des dogmatischen Standpuncts von dem philosophischen zu erweisen? Es wird wohl keinem aufmerksamen Leser entgangen sein, wie gerade umgekehrt durch sie das Bedingtsein dieses Standpunctes durch eine vorangehende Entwickelung desjenigen Princips, welches er selbst als ein äußerliches und fremdes angesehen wissen will, erwiesen ist. Die reflectirende Glaubenslehre pflegt, so oft sie über die Abweichung ihres Verfahrens und ihrer Resultate von der älteren Dogmatik Rechenschaft zu geben hat, fast jederzeit auf die Vermischung jener Dogmatik mit der Metaphysik zurückzukommen; als trage letztere die Schuld alles Misverstandenen und Verfehlten. Dabei aber bedenkt sie nicht, daß sie selbst sich in einem ganz ähnlichen Verhältnisse zu der modernen Religionsphilosophie befindet, wie jene zur damaligen Metaphysik. Mag sie immerhin ihre Unabhängigkeit von der Religionsphilosophie durch ihren Gegensatz gegen das aprioristische Princip dieser letzteren bethätigen wollen. Auch der älteren Dogmatik fehlen ja im Einzelnen ähnliche Gegensätze gegen metaphysische Lehren nicht, und in dem Gegensatze des Rationalismus und des Supernaturalismus ist ein durchgreifender Gegensatz des Princips der metaphysischen

und der positiven Richtung ehemaliger Dogmatik an den Tag gekommen, ohne daß darum der Supernaturalismus minder sich von metaphysischen Voraussetzungen abhängig erwiesen hätte. Ganz dasselbe gilt auch von dem Verhältnisse der reflectirenden Glaubenslehre zur Religionsphilosophie. Hier ist es eben das Princip, welches ihre Eigenthümlichkeit der frühern Dogmatik gegenüber begründet, selbst das Princip der Reflexion, der reflectirenden Betrachtung des im Selbstbewußtsein unmittelbar Gegebenen, was sie von jener philosophischen Richtung, die in ihrer besondern Ausführung freilich von ihr bekämpft wird, so zu sagen zum Lehn trägt. Der ältere Protestantismus wußte, wie vorhin gezeigt, nichts von diesem Princip, so wenig wie das vorprotestantische Christenthum. Sie beide fanden sich auf das im religiösen Bewußtsein eben unmittelbar Gegebene oder durch die Offenbarung in Christo und die heilige Schrift darin Angeregte, angewiesen; nicht auf die Reflexion über das solchergestalt Gegebene oder Angeregte. Daß sie sich, zur wissenschaftlichen Gestaltung dieses unmittelbaren Inhalts, eines philosophischen Werkzeugs bedienen mußten, nenne man dieses nun Metaphysik oder welchen anderen Namen man dafür geeignet findet, hat allerdings seine Richtigkeit. Aber es ist eine Täuschung, wenn die moderne Glaubenslehre ihre religionsphilosophische Reflexion minder für ein der philosophischen Speculation entlehntes Werkzeug erkennen will, als jene so genannte Metaphysik. Solche Täuschung, in der wir die gesammte Schule jener reflectirenden Dogmatik befangen sehen, würde unerklärlich sein, läge nicht die Versuchung so nahe, in jener Reflexion nichts, als nur einen ganz einfachen, an sich selbst keinen besondern Inhalt mit sich bringenden Act zu erblicken, durch welchen der Inhalt, *über* den reflectirt wird, unmöglich eine Alteration erleiden kann. Allein eben hierin besteht der Irrthum, vor welchem eine gründliche logische Einsicht in das Wesen jener Reflexion, die zugleich mit dem religionsphilosophischen auch den Standpunct der modernen Dogmatik begründet, bewahren könnte. Die Reflexion, wenn sie durchgreifender, wissenschaftlicher Art sein soll, wie hier vorausgesetzt wird,

kann sich unmöglich zu dem unmittelbaren Bewußtsein so äußerlich verhalten, daß sie dessen Inhalt genau als denselben, der er zuvor war, bestehen ließe. Indem sie diesen Inhalt, der Forderung gemäß, welche die reflectirende Glaubenslehre an sich selbst zu stellen nicht umhin kann, in wissenschaftlichem Zusammenhange darzustellen unternimmt, durchdringt sie denselben unvermerkt mit den ihr eigenthümlichen Kategorieen oder Denkformen. Diese aber verhalten sich zu den Kategorieen der ehemaligen Metaphysik entsprechend, wie sie selbst sich zu dem unmittelbaren Selbstbewußtsein verhält, von dem sie den religiösen Inhalt entnehmen will. Wenn daher die reflectirende Glaubenslehre jene ältern Denkformen, und die in ihnen theils bewußt, theils unbewußt enthaltenen Voraussetzungen als ein dem eigentlich dogmatischen Inhalte fremdartiges Element hat bezeichnen wollen: so wird sie bei weiterer Selbstverständigung dasselbe auch von dem metaphysischen System, welches in ihrem eigenen wissenschaftlichen Thun als unbewußte Voraussetzung enthalten ist, zu behaupten sich nicht entbrechen können.

Es kann im Gegenwärtigen nicht unsere Absicht sein, durch ein weiteres Eingehen in das Detail des Schleiermacher'schen Werkes die unbestreitbare Abhängigkeit seiner dogmatischen Arbeit von der philosophischen Bildung unserer Zeit überhaupt, und von einem bestimmten Standpuncte der philosophischen Speculation insbesondre, namentlich von dem eignen ihres Urhebers, der übrigens, obgleich manchen derselben verwandt, doch mit keinem anderen älteren oder gleichzeitigen zu verwechseln ist, zu erweisen. In formaler Beziehung wird diese Abhängigkeit von dem Verfasser selbst nicht in Abrede gestellt; das Formale aber, die wissenschaftliche Darstellung und Begriffsbildung läßt sich, wie jeder philosophisch Gebildete weiß, nie von dem Inhalte rein abtrennen. So ist denn auch in Bezug auf den Inhalt jene Abhängigkeit im Einzelnen schon vielfach von Andern nachgewiesen worden. In Bezug auf das ganze Werk dieß jetzt noch einmal zu unternehmen, nachdem durch das Erscheinen der nachgelassenen Arbeiten über Dialektik und Ethik Schleiermachers philosophi-

sches System vollständiger bekannt geworden ist, wäre vielleicht noch immer an der Zeit, und, bei dem großen Einflusse, den jenes Werk auf die gegenwärtige Entwickelung der dogmatischen Theologie gewonnen hat, nicht ohne Interesse, würde aber nur in einer diesem Zweck eigends gewidmeten Schrift geschehen können. Dagegen haben wir hier noch eine andere Seite des Princips dieser reflectirenden Glaubenslehre in's Auge zu fassen. Es fragt sich nämlich, was zu erwirken wäre, wenn man dasselbe etwa unter dem Zugeständniß seines Bedingtseins durch die bisherige Entwickelung der Philosophie innerhalb des protestantischen Christenthums und durch den philosophischen Standpunct der Gegenwart, also gegenüber einer dereinstigen, jetzt noch nicht im Voraus abzugrenzenden Entwickelung der wissenschaftlichen Dogmatik, und nach seiner nur relativen Bedeutung, doch als das für den Augenblick Zeitgemäße, die Interessen des christlichen Glaubens gegen die Eingriffe des philosophischen Glaubens inmitten des gegenwärtigen Zustandes beider Wissenschaften allein mit Erfolg zu vertreten gelten machen wollte? Hierauf ist unsere Antwort im Allgemeinen folgende. So lange in der Religionsphilosophie unserer Tage das aprioristische Princip nicht völlig überwunden ist, so lange, aber nicht länger wird als nothwendiges Gegengewicht dieses Princips die reflectirende Glaubenslehre ihre Bedeutung für die Gegenwart behaupten und eine nach derselben Richtung fortgesetzte Arbeit in Anspruch nehmen. Daß aber sie es sei, welcher es, jenes Princip wissenschaftlich zu überwinden und dadurch eine höhere Stufe, wie für die Theologie, so auch für die philosophische Speculation herbeizuführen beschieden wäre; dieß vermögen wir nicht in Aussicht zu stellen. Wir vermögen es aus dem Grunde nicht, weil das Princip des religionsphilosophischen Apriorismus nur auf seinem eigenen Gebiete, dem speculativ philosophischen wissenschaftlich überwunden werden kann, die reflectirende Glaubenslehre aber mit Bewußtsein und zugeständlicher Weise eben da, wo sie den Inhalt der Philosophie durch den Inhalt des Glaubens zu ergänzen unternimmt, diesen ihren Zweck nur durch ein Heraustreten aus dem Umkreise der

Speculation, durch einen Abfall von dem philosophischen Princip als solchem, zu erreichen vermag. Solcher Abfall zwar, oder die Nothwendigkeit eines solchen Heraustretens aus der philosophischen Sphäre, die im Grunde auch Schleiermacher allein für die eigentlich wissenschaftliche erkannte *), würde nicht stattfinden, wenn sich jenes Princip der Reflexion, welches diese Richtung zu der ihrigen gemacht hat, rein und folgerecht durchführen ließe. Dieses Princip nämlich ist an sich, wie vorhin bemerkt, dasselbe, wie das der modernen speculativen Religionsphilosophie überhaupt, in welcher es unstreitig, besonders in der letzten Ausbildung dieser Philosophie, wie sie ihr in Hegels Schule zu Theil geworden ist, die consequente Durchführung, die wir dort vermissen, erhalten hat. Aber diese Identität eben läßt erwarten, daß die reflectirende Dogmatik, wenn sie sich einer gleichen Consequenz befleißigte, unfehlbar auch, möchte sie es nun wollen oder nicht, bei denselben Resultaten, wie die aprioristische Religionsphilosophie, ankommen würde. Schleiermacher, unter diesen Dogmatikern bei weitem der schärfste und folgerechteste, war in der That diesen Resultaten nahe genug, und unter seinen Schülern bemerken wir, daß gerade die scharfsinnigern und wissenschaftlichern, wenn es ihnen nicht durch irgend eine Wendung einen Rückweg zu der ältern Kirchen- oder der eigentlichen Schriftlehre zu finden gelingt, unaufhaltsam von ihm zu Hegel fortgetrieben werden. Was sie dazu forttreibt, was bei weiterer Verfolgung des wissenschaftlichen Momentes seiner Lehre auch Schleiermacher, wenn nicht zu der Hegel'schen, doch zu einer verwandten religionsphilosophischen Richtung fortgetrieben haben würde, das ist der Umstand, daß dieser Dogmatiker sein Princip der Reflexion nicht mit dem eigenen Princip des Christenthums und der Religion überhaupt speculativ zu vereinigen vermocht, sondern sich genöthigt gesehen hat, dasselbe außerhalb des Christenthums und der Religion zu stellen. Dadurch aber wird eine reine Durchführung

---

*) „Wissen ist doch jedes nur, wiefern es von Philosophie durchdrungen ist," heißt es ausdrücklich: Dialektik S. 5.

desselben in der Glaubenslehre unmöglich. Diese nämlich muß, wie Schleiermacher richtig gefühlt und ausgesprochen hat, ihren Standpunct nicht außerhalb, sondern innerhalb des Christenthums nehmen. Freigelassen von der theologischen Gebundenheit verfällt jenes Princip dem rein speculativen Entwickelungsgange jener Religionsphilosophie, deren Charakter wir in so fern als einen aprioristischen bezeichnet haben, als sie das Moment der speculativen Wahrheit durchaus nur auf sich selbst, und mithin außer und über das Moment der religiösen oder christlichen Wahrheit gestellt hat, in welcher und unter welcher es, der Forderung der christlichen und jedes eigentlichen Religionsglaubens zufolge, zu stehen kommen müßte.

Nach diesen Bemerkungen wird es nicht befremden, wenn wir den Ausspruch wagen, daß was in dem Schleiermacher'schen Werke selbst die bleibende Differenz von der aprioristischen Religionsphilosophie begründet, nicht das ist, was er wirklich durch wissenschaftliche Reflexion aus dem Gegebenen des religiösen Gefühls oder unmittelbaren Selbstbewußtseins herausgezogen hat, sondern das, was er, als unmittelbare theoretische Aussage des Gefühls, (welches freilich, wie auch sogleich der erste speculative Beurtheiler dem berühmten Dogmatiker vorgeworfen hat *), eben durch diese Aussage zu einem Wissen wird) ungerechtfertigt aufgenommen hat und als feste Voraussetzung gelten läßt. Durch das ganze Werk zieht sich dieser doppelte Faden eines durch jene Reflexion, welche das Princip der Glaubenslehre als Wissenschaft ausmachte, aus dem religiösen Gefühl abgezogenen, und eines mit diesem Gefühl zugleich unmittelbar gegebenen Lehrzusammenhangs. Die Darstellung selbst zwar ist kunstvoll genug gehalten, um den Schein hervorzurufen, als sei es wirklich nur Ein Faden, nämlich jener der dogmatischen Reflexion, welcher das Ganze zusammenhält. Aber daß dieß eben nur Schein ist, dieß kann wenigstens denjenigen sich nicht verbergen, welchen es

*) Braniß, in seiner Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, S. 84 und öfter.

nicht entgangen ist, daß der Verfasser, wenn er wirklich diese Reflexion rein hätte wollen walten lassen, dann auch den Standpunct hätte beibehalten müssen, welchen er in der Einleitung außerhalb des Christenthums eingenommen hat, während er doch, seiner eigenen Aussage zufolge, in der dogmatischen Darstellung selbst seinen Standpunct innerhalb des Christenthums nimmt. Möglich übrigens daß jener Schein noch hätte verstärkt werden können, wenn Schleiermacher daran gegangen wäre, was er selbst als das Ziel der eigentlichen dogmatischen Wissenschaftlichkeit ausspricht *), seine dogmatischen Sätze nur in derjenigen Form, die er die erste nennt, vorzutragen, und der beiden andern Formen sich ganz zu enthalten. Aber für das Wesentliche der Sache wäre dadurch nichts gewonnen worden. Denn die vorhandene Darstellung beweist, daß auch die Anwendung der ersten Form den Verfasser keineswegs daran hinderte, in seine Sätze einen Inhalt aufzunehmen, der unmöglich durch wissenschaftliche Reflexion aus dem religiösen Gefühl herausgezogen werden konnte, wenn er nicht schon in der Gestalt eines unmittelbaren Wissens als enthalten im Gefühl vorausgesetzt war **). Durch die Beibehaltung jener beiden, für den Schleiermacher'schen Standpunct als untergeordnet erscheinenden, in der That aber mehr noch, als die erste, ursprünglichen und wahrhaft dogmatischen Formen, ist wenigstens dieß erreicht worden, daß der wahre Grund des Positiven, was diese Glaubenslehre aus der älteren christlichen Dogmatik in sich aufgenommen hat, deutlicher, als es sonst der Fall sein würde, durch das Gewebe der Reflexion, mit welchem die Wissenschaft ihn umzogen hat, hindurchzuerkennen ist, und daß eben dadurch die Rückkehr zu diesem Grunde den Jüngern dieser Glaubenslehre, denen es mehr um das Substantielle des Inhalts, als um die Form der Wissenschaft zu thun ist, erleichtert wird ***).

*) Sendschreiben a. a. O. S. 627.

**) Ich verweise hier auf das, was Braniß a. a. O. über Schleiermacher's Behandlung des berühmten Satzes vom Abhängigkeitsgefühle sagt.

***) Auch die Mißverständnisse, über welche man die Freunde der Schleier-

Was nämlich diese Jünger betrifft, so kann es Keinem, der mit einiger Aufmerksamkeit die Entwickelung der dogmatischen Theologie in unsern Tagen verfolgt, entgehen, wie schon jetzt das Princip von Schleiermachers Lehre in der Schule dieses Meisters eine andere Gestalt und Bedeutung gewonnen hat. Man weiß, wie gerade derjenige Theil dieser Schule, welcher am entschiedensten dabei beharrt, das dogmatische Princip zu behaupten, und mit keinem zugeständlicher Weise speculativen dasselbe zu vertauschen, sich immer mehr und mehr dem älteren dogmatischen System anzunähern begonnen hat; sei es nun durch ausdrückliche, die supernaturalistische Färbung offen annehmende Theorie, oder durch unbedingtere Anerkennung der Schrift in ihrem ganzen Umfange, als unmittelbarer göttlicher Offenbarung. Diese Erschei-

---

macher'schen Glaubenslehre so häufig Klage führen hört, sind zum großen Theil nichts anders als Consequenzen, welche Beurtheiler, die sich mehr an das wissenschaftliche Princip, als an die persönliche Gesinnung des Verf. halten zu müssen glauben, aus diesem Princip gezogen. Als Beispiel hievon kann der vor einiger Zeit mit so viel Lebhaftigkeit verhandelte Streit über das Verhältniß dienen, welches nach Schleiermacher zwischen dem urbildlichen und dem historischen Christus stattfinden soll. Ich kann nicht finden, daß die Behauptung Baur's (Gnosis S. 643 ff.), der Schleiermacher'sche Christus sei vielmehr der urbildliche, als der historische, von Jul. Müller (Lehre von der Sünde S. 220) mit Glück widerlegt worden sei. Offenbar nämlich ist Baur's Meinung nicht, daß Schleiermacher für seine Person nur einen urbildlichen Christus geglaubt, auch nicht, daß er nur einen solchen gelehrt habe, sondern: daß die Principien der reflectirenden Glaubenslehre nur auf einen urbildlichen Christus, auf einen historischen höchstens in so fern führen, als die Idee des urbildlichen Christus irgendwo in der Geschichte einen Anfang, und diesen zwar nicht wohl anders als in dem Geiste eines Einzelnen muß genommen haben, woraus aber, wie Baur mit Recht bemerkt (a. a. O. S. 655), eben nur folgt, daß das Reale, wodurch für uns das Bewußtsein der Idee vermittelt wird, so in der Idee aufgeht, daß beides, wie in dem von Schleiermacher adoptirten kirchlichen Dogma von Christus, eine und dieselbe Einheit ist.

nung erklärt sich, abgesehen von den tieferliegenden Gründen, welche sie allerdings auch in dem religiösen Bedürfnisse der Gegenwart haben mag, schon aus dem Verhältnisse, in welches sich jenes Princip zur philosophischen Speculation gestellt hat. In diesem Verhältnisse, so wie wir es oben dargestellt haben, liegt die Nothwendigkeit einer Spaltung der Schule, die durch jene reflectirende Glaubenslehre gestiftet worden ist. Der eine, mehr auf das formelle Princip der Wissenschaftlichkeit gerichtete Theil dieser Schule, wird die Unwissenschaftlichkeit gewahr, die in der so eben von uns gerügten Vermischung des Standpunctes der Reflexion mit jenem der Unmittelbarkeit liegt. Er entschließt sich demnach zur strengen Durchführung des Princips der Reflexion; diese aber hat, wie vorhin bemerkt, den Uebergang zur eigentlichen Religionsphilosophie zu ihrer nothwendigen Folge. Der andere Theil, auf das Positive des christlich-religiösen Inhalts gerichtet, hält sich an den Gegensatz gegen das speculative oder das aprioristische Princip, und läßt die Consequenzen dieses Gegensatzes an's Licht treten. Diese Consequenzen, während sie der freieren Entfaltung des religiösen Momentes größeren Raum gewähren, können nicht umhin, von der strengen Form der wissenschaftlichen Erkenntniß immer weiter seitabzuführen. So finden wir, daß der neuere Dogmatiker, den wir vorzugsweise als Repräsentanten dieses Theils der reflectirenden Schule anzusehen haben, Twesten keinen Anstand nimmt, zugleich mit dem Schleiermacher'schen Princip der Reflexion auch das des evangelischen Supernaturalismus offen als das seinige auszusprechen, und zugleich zu bemerken, daß er dem Erkennen auf religiösem Gebiet, d. h. in diesem Zusammenhange, auf dem Gebiete der unreflectirten religiösen Unmittelbarkeit, mehr einräume, als sein Vorgänger. Wird aber solchergestalt das Princip der neuen dogmatischen Schule mit demjenigen nochmals zusammengestellt und verbunden, dessen Zurückdrängung und wissenschaftliche Ueberwindung ursprünglich seine Voraussetzung bildete: so ist klar, daß seine eigentlich wissenschaftliche Bedeutung bereits muß verloren gegangen sein. Der Sinn, welcher dann mit den Worten jenes Grundsatzes

ausgesprochen wird, ist kein anderer, als dieser einfache, daß man bekennt, durch die innern Erfahrungen, welche das Christenthum in unserem Gemüthe hervorgerufen hat, noch andere Dinge für wahr zu halten als solche, die man außerdem für wahr halten würde, und andern Autoritäten zu vertrauen, als solchen, denen man außerdem vertrauen würde. Dieß ist ohne Zweifel ein nicht unwichtiges Moment zur Verständigung über die Principien der alten supernaturalistischen Dogmatik, oder auch zur Berichtigung dieser Principien; aber für mehr als ein solches Moment, für das Princip einer eigenthümlichen Methode der wissenschaftlichen Dogmatik, oder für das Moment einer radicalen Umgestaltung dieser Wissenschaft, kann es unmöglich gelten, durch welches der Dogmatik die wissenschaftliche Unabhängigkeit von der Philosophie gesichert würde. Denn wenn die innern religiösen Erfahrungen nicht für sich allein die Religion ausmachen sollen, sondern das Erkennen auch dabei als ein nothwendiger Bestandtheil anerkannt wird: so fragt es sich weiter nach einem Princip für die wissenschaftliche Gestaltung des Erkennens, und die Philosophie kann auf's Neue ihren Anspruch auf diese Stellung gelten machen. Auch hat es diese Richtung keineswegs, so wie Schleiermacher allerdings, darauf abgesehen, die Philosophie von der Glaubenslehre völlig auszuschließen. Sie gestattet ihr zu derselben willig den Zutritt, dafern sie nur jene religiösen Erfahrungen unangetastet läßt und die Consequenzen derselben zu vertreten sich bereitwillig zeigt. Auch in diesem Puncte also nähert sie sich wiederum der älteren dogmatischen Schule. Um so deutlicher aber zeigt es sich, daß die Frage über das Verhältniß der christlichen Glaubenslehre zur Philosophie im Grunde noch ganz auf demselben Puncte steht, wie zu der Zeit, wo jene Schule durch das Organ der Metaphysik die Dogmatik zur Wissenschaft zu erheben trachtete. Dadurch, daß sie auf das Thatsächliche jener Erfahrungen, das Thatsächliche, wie man es auszudrücken liebt, des „christlichen Bewußtseins" wiederholt hinweist und dasselbe in seiner unmittelbaren Gewißheit und in seiner inhaltsschweren Bedeutung geltend macht, hat sich die reflectirende Glaubenslehre

das Verdienst erworben, den seit jener Zeit um so vieles höher gestiegenen, in der That dem religiösen Grund und Kern des Christenthums Gefahr drohenden Ansprüchen der Speculation, auf die außerhalb der Speculation einzig mögliche und einzig wirksame Weise gewehrt zu haben. Ja vielleicht hat die Speculation selbst den Weg gezeigt, auf welchem sie sich über den Standpunct, den sie nicht nur mit der Glaubenslehre, sondern mit dem Glauben selbst in Collision bringt, wird erheben können. Diesen Weg aber wirklich einzuschlagen, vermag eben nur die philosophische Speculation selbst, und nur von ihr, wenn sie ihn wirklich eingeschlagen haben wird, ist zu erwarten, daß sie auch der Glaubenslehre in irgend einem Sinne zur wahren Wissenschaftlichkeit verhelfen wird.

Ueber die Aufgabe der Anthropologie mit besondrer Rücksicht auf den gegenwärtigen Stand der gesammten Philosophie.

Von

Dr. C. Lechler in Stuttgart.

(Fortsetzung.)

Schauen wir von hier aus zurück auf die bisherigen Leistungen im Gebiete der Anthropologie, so fehlt uns, Alles zusammengenommen, kein wesentlicher Begriff mehr, und unsre oben aufgeworfene Frage nach dem Inhalte und Umfange der Anthropologie wird sich desto leichter beantworten lassen. Für's erste, die Verbindung von Somatologie und Psychologie betreffend, ist kein Grund abzusehen, warum eine Wissenschaft, die sich den Namen der Anthropologie beilegt, einen der beiden Lebenskreise von sich ausschließen sollte. Denn es kann ja nicht geläugnet werden, daß der ganze Mensch zum Menschen gehört. Ja es müßte schon eine monographische Behandlung der Psychologie, ohne durchgehende Rücksichtnahme auf die Somatologie und umgekehrt, als einseitig und unwissenschaftlich bezeichnet werden, obgleich über das Mehr oder Weniger sich voraus kein Gesetz geben läßt. Fragt man uns aber für's zweite, ob nur das menschliche Einzelnleben oder mit ihm das Leben des ganzen Geschlechts in dieselbe aufzunehmen sei (in Hegel'scher, doch einseitiger Sprache ausgedrückt: ob nicht blos der subjective, sondern auch der objective Geist in dieselbe gehöre): so ist einleuchtend, daß die Darstellung des leiblichen sowohl als des geistigen Lebens, auf das Individuum beschränkt, keinen voll-

ständigen Begriff von dem gibt, was der Mensch ist. Die Wahrnehmung, daß die Idee in jedem Einzelnen nur einseitig realisirt ist, führt von selbst auf die Betrachtung der höheren Individualitäten, Familie, Volk, Staat u. s. w., den Grundpersonen, mit Lindemann zu reden. Dabei versteht sich von selber, daß die Gränzlinie nach unten (in der leiblichen Sphäre) sowenig als nach oben (in der geistigen) ganz scharf gezogen werden kann. Je nach der Anschauungsweise des Einzelnen und nach den besonderen Zwecken eines Werkes wird der Eine mehr, der Andere weniger auf die Gesammtheit der äußeren Bedingungen des menschlichen Lebens Rücksicht nehmen. Ein Naturforscher z. B. wie Steffens, dessen geologische, botanische, zoologische Studien immer um die Idee des Menschen, in letzter Beziehung Gottes, als um ihre Axe sich bewegen, wird natürlich, wie er eine Anthropologie schreibt, auf die niederen Regionen zurücksehen und also die Anthropologie hauptsächlich in ihrer Beziehung zur Geologie u. s. w. darstellen. Andre hingegen, von allgemein-historischen, kunst- und religionswissenschaftlichen Untersuchungen herkommend, werden auf die Offenbarungsformen des objectiven Geistes das Hauptgewicht fallen lassen. Aber keine der beiden Richtungen darf von unsrer Wissenschaft ganz ausgeschlossen werden. Denn ist der Mensch wirklich der Mikrokosmos im Makrokosmos, so ist auch die Anthropologie die Höhe und der lebendige Mittelpunkt aller weltlichen oder — im weitern Sinne — philosophischen Wissenschaften, wie es die Theologie (im engern Sinne genommen) ist für alle geistlichen oder religiösen. Wie in dieser die ganze übrige Dogmatik, die Ethik, Kirchen- und Dogmengeschichte, Exegese, Kirchenrecht, Pastoraltheologie u. s. w. entspringen, so in jener die sämmtlichen Naturwissenschaften, die Heilkunde, Technologie (anknüpfend an die Lehre von der Hand), weiterhin Philologie und Aesthetik, Politik, Kriegswissenschaften und Jurisprudenz *); so daß man sagen könnte: wie die Theo-

*) Die Religionsphilosophie und Mythologie sind beiden Reihen bis auf einen gewissen Grad gemeinschaftlich und bilden den Uebergang von einem zum andern.

logie für alle geistlichen, so sei die Anthropologie für alle weltlichen Wissenschaften die eigentliche ursprüngliche und lebendige Encyklopädie. Natürlich nicht so, als ob sie von jedem Fache einen allgemeinen Abriß geben müßte. Es sollen innerhalb derselben nur die Ausgangspunkte aller Radien gezeigt, nicht diese über den ganzen Durchmesser des Kreises bis zur Peripherie verfolgt werden. Nur die Möglichkeit davon wollen wir in der Anthropologie sehen, daß die einzelne Seite der Persönlichkeit sich zum Princip eines relativ selbstständigen Lebenskreises ausbildet, und in dieser Entwicklung von der Wissenschaft beobachtet und begriffen wird; mit der Wirklichkeit hat es die betreffende Disciplin selbst zu thun. Ebendeßhalb aber müssen wir den 203 Seiten langen ersten Theil von Steffen's Anthropologie als unsrer Wissenschaft fremd bezeichnen. Ein Beweis, daß der Kern der Erde metallisch sei, darnach eine Entwicklungsgeschichte der Erde mit den Capiteln: Bildungsformen, Schiefer- Kalk- Porphyrformation, Bildungs- und Zerstörungs-Zeiten — gehört nicht zur Wissenschaft von der Idee des Menschen. Auch dann nicht, wenn es nur den Zweck hat zu erweisen, daß die Natur das Wort ihres Räthsels erst im Menschen finde. Denn, wenn diese Aufgabe der Anthropologie zugeschoben wird, was bleibt denn für die Geologie übrig, wenn nicht etwa nur den todten Stoff wissenschaftlicher Ergebnisse herbeizuschaffen? Steffens hat auch Unrecht, wenn er jenen ersten Theil als geologische Anthropologie überschreibt; es ist vielmehr und im besten Falle anthropologische Geologie und enthält das, was man in der Einleitung beibringen könnte, um den Zusammenhang des menschlichen Wesens nach seiner leiblichen Seite mit der übrigen Natur herzustellen. Und in ähnlicher Weise mußten wir uns gegen alle, den Begriff des Menschen überschreitenden Erweiterungen der Anthropologie nach oben hin erklären z. B. gegen eine ausführlichere Behandlung der Christologie, wiewohl auch für diese die Anknüpfungspunkte nicht fehlen dürften. Wir kommen hiemit auf einen andern wichtigen Theil unsrer Wissenschaft zu sprechen. Es kann nämlich, wenn es sich um eine vollständige Darlegung der Idee des Menschen handelt,

nicht genügen, daß er als Schluß- und Höhepunkt der Schöpfung, als Mikrokosmus, aufgefaßt wird. Dieß ist nur die eine und geringere Seite seines Wesens. Die andere und wichtigere ist: seine Gottebenbildlichkeit. Hierin liegt mehr als nur das Merkmal der Geistigkeit im Allgemeinen. Die Natur ist ja keineswegs geistlos, vielmehr in ihren verschiedenen Reihen eine fortschreitende Offenbarung des Geistes, und der Mensch würde also, bliebe man in den Grenzen der sichtbaren Welt stehen, seinem geistigen Wesen nach immer nur ein innerweltliches Wesen bleiben. Und dieß würde dem individuellen sowohl als dem allgemeinen Bewußtsein auf's entschiedenste zuwider laufen. Kann nun, wie dieß in der Sache selber liegt, kein Uebergang vom Weltlichen zum Ueberweltlichen durch einen stufenartigen Fortschritt des Gedankens vermittelt werden, so muß unsre Wissenschaft, sobald die Idee des Mikrokosmus entwickelt ist, ihren bisherigen Gang abbrechen, und auf die andere Seite sich stellen, um von der entgegengesetzten Richtung her ihren zuletzt gewonnenen Ergebnissen wieder nahe zu kommen. Mit andern Worten: sie muß den kosmologischen Gedankengang mit dem theologischen vertauschen. Sie wird also die Idee der absoluten Persönlichkeit oder des unendlichen, sich selbst und die Welt schlechthin beherrschenden Geistes an den Anfang ihrer weiteren Entwicklung stellen. Von hier aus wird sich dann ergeben, wie dieselbe Wesenheit in dem Menschen sich verwirklicht habe, sofern es zu seiner ursprünglichen Idee gehört, freier Geist zu sein, d. h. ein solcher Geist, der vermöge seiner lebendigen Einheit mit der absoluten Persönlichkeit zu dem Leibe, seinem Organe, und durch denselben zu dem gesammten leiblichen Sein, wesentlich bestimmend, bildend und beziehungsweise schöpferisch sich verhält. Und damit wäre nicht nur die Idee der Gottebenbildlichkeit dargestellt, sondern auch der Schlußstein des ganzen Gebäudes in der Idee der Persönlichkeit gefunden. Erst wenn solchergestalt die Anthropologie um die Idee des Mikrokosmus auf der einen und der Gottebenbildlichkeit auf der andern Seite, wie um die beiden Brennpunkte einer Ellipse, sich bewegt: wird

man sagen können, daß sie ihre Aufgabe nach Höhe und Tiefe vollkommen erfaßt und erfüllt habe.

Alles bisher Aufgeführte gibt nun zwar ein umfassendes und in gewissem Sinne vollständiges Bild der Anthropologie. Dennoch ist dieß nur die eine Hälfte unsrer Aufgabe. Wir haben gleichsam nur die im Lichte stehende Halbkugel überschaut, die von der Sonne abgewendete noch gar nicht beachtet. Und doch wüßten wir nicht, warum diese weniger Berücksichtigung verdiente, als die vorige. Es wurde oben erklärt, was wir darunter verstehen, nämlich das Gebiet der Sünde, des Irrthums, des verkehrten Geschmacks, der Seelenstörung, der eigentlichen leiblichen Krankheit und aller verwandten Erscheinungen. Wir kommen also zu unserem anfänglichen Unternehmen zurück und fragen: ob dieser Stoff in die Anthropologie gehöre oder nicht? Die Anthropologie, sagen wir, hat es mit der Idee des Menschen zu thun. Dieß kann entweder so geschehen, daß die Idee aus der Erscheinung entwickelt oder umgekehrt so, daß die Idee zuerst an sich dargestellt und dann bis zu ihrer concreten Erscheinungsform herab verfolgt werde. Im letzteren Falle nun wird man die Wahrnehmung machen, daß eine Menge der concreten Lebenserscheinungen nicht nur hinter der Idee zurückbleiben, sie unvollkommen oder einseitig darstellen, sondern, was uns hier die Hauptsache ist, der Idee widersprechen, ihre wesentlichen Bestimmungen aufheben. Um sogleich ein Beispiel aus einem Gebiete anzuführen, wo wir vorläufig noch am meisten Zugeständnisse erwarten können —: die speculative Entwickelung der Idee des Geistes enthält als ein wesentliches Moment das Selbstbewußtsein. In welchem Verhältnisse stehen nun mit dieser Idee des Geistes alle die Fälle, wo nicht nur das Selbstbewußtsein vorübergehend zurückgetreten ist, wie beim Schlafe, sondern das Ich = Ich sogar in ein Ich = Du sich verwandelt hat? In der Idee selbst, in ihrer immanenten Bewegung, kann doch ein solcher das innerste Wesen derselben aufhebender Widerspruch nicht liegen; denn die Idee soll ja die letzte Aufhebung aller Widersprüche sein. Dergleichen Erscheinungen aber als ganz außerhalb der Idee liegend zu behandeln,

sie etwa durch die auf Hegel'scher Seite beliebte Kategorie des Zufälligen wegzuschaffen, ist weiter nichts, als ein asylum ignorantiae, und überdieß durch den Augenschein widerlegt, da jene Verkehrung des Selbstbewußtseins, Wahnsinn, theils während des scheinbar normalen Zustandes nachweisbar vorbereitet wurde, theils eben so wieder in den letzteren zurückkehren und auf denselben gestaltenden Einfluß haben kann. — Dasselbe begegnet uns dann, wenn wir den empirischen Weg einschlagen. In diesem Falle geht man mit einem allgemeinen vorläufigen Begriffe von dem, was zur Anthropologie gehöre, an die Masse der concreten Gegenstände, sammelt, was mit diesem Begriffe in nothwendiger Beziehung zu stehen scheint, sucht auf dem Wege dialektischer Erörterung die wesentlichen Bestimmungen herauszufinden, und verknüpft sie zur organischen Einheit im lebendigen Begriffe, oder der Idee. Nun versteht sich doch von selbst, daß diejenigen Thatsachen, welche wir mit dem Namen Krankheit zusammenfassen, nicht von vornherein ausgeschlossen werden dürfen, ohne daß hiezu eine Nöthigung in dem Begriffe des Menschen selbst aufgezeigt werden kann. Sonst müßte ja auch der Tod, der in der wesentlichsten Beziehung zur Krankheit steht, ausserhalb der Anthropologie fallen, während sich doch nichts denken läßt, das mit dem Sein des Menschen nothwendiger verbunden wäre, als eben das Sterben. — Man fühlt diese Lücken der Wissenschaft nicht so leicht, weil es in der Regel scheint, als ob jene die Idee des Menschen aufhebenden Erscheinungen nur so erratisch und fragmentarisch auftauchten, um eine Weile über die Oberfläche hinzustreichen, und dann wieder spurlos, wie sie gekommen waren, zu verschwinden. Allein wo das unbewaffnete Auge des Geistes nur einzelne dunkle Punkte entdeckt, da öffnet sich unter dem Sonnenmikroscope der Wissenschaft, zumal erhellt von dem Lichte religiöser Erkenntniß, eine ganze Welt feindseliger Gestalten und Kräfte. Hinsichtlich der Sünde brauchen wir das nicht erst weiter auszuführen. Es ist eine ganz alltägliche Wahrheit, daß dasjenige sittliche Böse, das als That oder Wort in die Sinnenwelt heraustritt, der Masse nach, sowohl im Individuum, als in der gan-

zen Menschheit, nur einen geringen Theil des gesammten Sündenlebens ausmacht, und daß sogar die in sich wahrhaft sittlichen Lebensregungen des Wiedergeborenen insgeheim, mehr oder weniger die Spuren der Berührung mit der Sünde an sich tragen. — Von der Krankheit pflegt man etwas Aehnliches nicht anzunehmen. Indessen möge nur Jeder aus dem Kreise seiner Erfahrung die Fälle zusammenzählen, wo ein Mensch sich einer nie gestörten Gesundheit rühmen kann: wie gering wird die Summe ausfallen! Es ist gewiß, daß die scheinbar gesunden Menschen bei weitem dem größten Theile nach, wo nicht alle, irgend ein verborgenes, d. h. nicht durch Schwächung der gesammten Körperkraft sichtbar werdendes Leiden mit sich herumtragen, das, wenn auch an sich gering, doch als principielle Störung des normalen Lebenszustandes gelten muß. Ganz zu schweigen von der unübersehbaren Reihe derjenigen Krankheiten, die wirklich zum Ausbruche kommen, die Gesundheit des Individuums, der Familie, des Volks, ja der ganzen Menschheit vorübergehend oder bleibend zerstören (wir erinnern, was das letzte betrifft, hauptsächlich an die Syphilis), wo sie in mehrfacher Gestalt auftreten, gewöhnlich in leicht erkennbarem ursächlichem Zusammenhange miteinander stehen, und in allen einzelnen Fällen das Vorhandensein eines Krankheitsheerdes auch da zur Gewißheit machen, wo man die sicherste Gesundheit zu sehen glaubte. Unter anderem verdienen die Seelenstörungen hier noch in Betracht gezogen zu werden. Nirgends mehr als hier, verbirgt sich dem gemeinen Bewußtsein die Verzweigung und Verästelung des Kranheitsprincips im Einzelnen und in der Menschheit überhaupt. Wer aber psychiatrische Beobachtungen auch nur primis labris gekostet hat, der weiß, daß weder irgend eine leibliche oder geistige Beschaffenheit, noch irgend ein Lebensalter, oder sonst ein Verhältniß, die Möglichkeit der Seelenstörung unbedingt ausschließt. Und diese Möglichkeit wird bei fortgesetzter Beobachtung zu einem Anfange der Wirklichkeit. Denn wenn in den Irrenhäusern Formen von Seelenkrankheit vorkommen, die erst nach langwieriger, angestrengter Beobachtung als solche erkannt werden: so bringt wiederum das tägliche, zumal das ge-

richtliche Leben eine Menge von Fällen, wo die sittliche Zurechnungsfähigkeit durch eine zu Tage kommende Spur von Gemüths- oder Geisteskrankheit in Frage gestellt wird. Und von dieser Wahrnehmung aus dürfte es nicht mehr schwierig sein, die zerstreuten, in der Regel schnell vorübergehenden Seelenstörungen, welche in dem gesundesten Leben vorkommen, z. B. die leichten Anfälle von Trübsinn, gelinde Regungen von Tobsucht, leise Ansätze, sogar zur Verrücktheit und zu Blödsinne *), bei sich und anderen herauszufinden, und die Verkettung der gleichartigen Erscheinungen unter einander, sowie ihren Einfluß auf die gesunderen Bewegungen des innern Lebens wahrzunehmen. In ähnlichem Sinne hat sich auch Steffens II. S. 180 ausgesprochen. Nachdem er zuvor von der Herrschaft des Zerstörungsprincips in dem Verhältnisse der organischen Wesen zu einander gesprochen, fährt er fort: „Aber tiefer, auch da, wo wir es nicht ahnen, ruht der verborgene Feind. In die stumme Thätigkeit der Organe hat sich die Selbstsucht hineingewühlt, hat den feindseligen Widerstand der Elemente erzeugt, die drohend uns gegenüberstehen. Daher erscheint uns das Urbild der Gesundheit, die Idee der Organisation, wie sie die Physiologie darzustellen strebt, nie. Selbst in dem scheinbar gesundesten Leibe schlummert nothwendig die Krankheit; denn sonst könnte sie sich nie aus ihm erzeugen; ja alle irdische Gesundheit ist ein Wechsel zwischen Gesundheit und Krankheit, ein ewiges Absterben und Wiedererzeugen, nicht nach der stillen Ordnung der friedlichen Natur, sondern so, daß in diesem Wechsel nicht nur eine Krankheit, sondern alle mögliche ruhen. Die erscheinende Gesundheit ist daher immer nur eine schwankende

*) Man denke nur an die mit leiblichen Krankheiten und Entwicklungsperioden so vielfach zusammenhängenden Seelenstörungen und vergesse nicht, daß unzähligemale jene verkehrten Gemüthsrichtungen, wie der Argwohn, die Menschenscheu, oder auch Zanksucht u. dgl. eine ursprüngliche oder erst entstandene physische Quelle haben, und insofern offenbare Seelenkrankheiten sind, wenn sie gleich in der Regel nicht von dieser Seite gewürdigt werden.

Heilung, eine fortdauernd erneuerte Wiederherstellung, nicht eine unvermittelte, absolute, die niemals erscheinen kann." Es ist in der That zu verwundern, daß auf diese Thatsache, die so gewaltig vor dem Auge des Anthropologen dasteht, bis jetzt noch so wenig Gewicht gelegt worden ist. Am meisten hat man noch die Seelenstörungen beachtet. Warum gerade diese, ist begreiflich. Es liegt in ihnen die ursprüngliche Einheit von Natur und Geist, dieser Stein der Weisen, am meisten zu Tage, und die seltsamen Bewegungen des unter die Macht der Leiblichkeit gefangenen Geistes, haben von jeher unter die Dinge gehört, welche für Jedermann „interessant" waren; was daher als ordentlicher Bestandtheil des gemeinen anthropologischen Denkens schon vorhanden war, das fand natürlich auch zuerst den Weg in die Wissenschaft.

Steht es nun so, wie wir gezeigt haben, daß Krankheit und Sünde mit dem gesunden leiblichen und geistigen Leben auf allen Seiten und auf's genaueste zusammenhängen, ja, daß des Abnormen genau betrachtet, weitmehr ist, als des Normalen: so ist unbestreitbar, daß, schon die Anthropologie für sich genommen, Alles, was der Idee des Menschen widerspricht, innerhalb der Wissenschaft in einem der Wirklichkeit entsprechenden Maaße berücksichtigt, begrifflich untergebracht und abgeleitet werden muß.

Es liegt aber eine solche Forderung auch in dem Zusammenhange der Wissenschaften untereinander. Die Anthropologie bildet den Uebergang von den Naturwissenschaften zu den Wissenschaften des Geistes. Wird nun die Pathologie von der Anthropologie ausgeschlossen, so gehen die Resultate der bedeutendsten medicinischen Wissenschaft bei dem Eintritte in die Anthropologie geradezu verloren. Geht man aber aus unsrer Wissenschaft hinüber in die Theologie, zunächst die Dogmatik, so stößt man da auf ein der vorigen ganz neues und fremdes Element. Denn alle wahrhaft christliche Theologie hat ja zu ihrer Grundvoraussetzung die Anerkennung der Sünde als einer unumstößlichen Thatsache des sittlichen Bewußtseins. Abgesehen von dieser Thatsache wäre die christliche Theologie durchaus überflüssig und durch die Philosophische hinreichend ersetzt. Soll nun zwischen der Theo-

logie und Anthropologie eine innere Verbindung hergestellt werden, so kann dieß offenbar nur dann geschehen, wenn das Resultat der letztern mit den Voraussetzungen der erstern wesentlich gleichartig ist, und der Schluß der einen Wissenschaft sogleich in den Anfang der andern umgesetzt werden kann. Allein gerade das Gegentheil findet statt. Die Anthropologie schließt in ihrer höchsten Sphäre mit einem Begriffe vom Menschen, im Widerspruche mit seiner factischen Wirklichkeit, aus dem nichts weniger als eine Erlösungsbedürftigkeit hervorgeht. Das Wesen des Menschen, heißt es etwa, liegt darin, daß er Geist ist. Als solcher besitzt er vernünftiges Denken und freien Willen, um seine Gedanken und Entschlüsse auf absolute Weise zu bestimmen, den absoluten Inhalt, der in ihm an sich gesetzt ist, auch für sich zu setzen und so an und für sich Geist zu sein. Daß der objective Thatbestand, den die Philosophie, vor allem die Hegel'sche, begreifen will — der gerade entgegengesetzte, daß der Wille des empirischen Menschen an sich unfrei, der Gedanke an sich unvernünftig sei, und demnach das Subject, selbst mit Hilfe der Philosophie, nur in dieser Richtung zum Anundfürsichsein gelangen könne: das klingt in der Anthropologie fast noch wie ein Mährchen. Wie aber die Basis der Dogmatik, so ist auch die der christlichen Ethik, und der sämmtlichen aus ihnen entspringenden Wissenschaften hiedurch vollständig zerstört. Ist es doch in Jedermanns Angedenken, wie die Hegel'sche Verflüchtigung des positiven Charakters der Sünde in eine bloße Negation, die Aushöhlung aller christlichen Wissenschaft nach sich zog. Und wie sollte die Theologie vor ähnlichen Fällen geschützt sein, wenn ihre Grundsätze nicht schon innerhalb der Philosophie bekannt und anerkannt sind? Andrerseits weiß man auch, wie das lebendiger gewordene Bewußtsein der Sünde für die Hegel'sche Philosophie zur Klippe geworden ist, an welcher dieselbe für immer zerschellen mußte, während zur selben Zeit die christliche Theologie einen neuen Aufschwung nahm. — Handelt es sich also um einen organischen Zusammenhang der Anthropologie mit den niederen sowohl als mit den höheren Disciplinen, so muß sie die Ergebnisse jener unverstümmelt in sich aufnehmen und die Voraus-

setzungen dieser schon ihrem Hauptinhalte nach in sich schließen. Um es concret auszudrücken: wir verlangen von ihr, daß sie den Menschen darstelle, nicht bloß im normalen Verhältniß zu seiner Idee, als leiblich und seelisch gesunden, als geistig vernünftigen und freien, sondern auch in seinem abnormen Zustande, als leiblich und geistig (seelisch) Kranken, und namentlich als unvernünftigen und geistig unfreien d. h. als Sünder; wir wollen das menschliche Leben nicht bloß, wiefern es seiner Idee entspricht, sondern auch wiefern es derselben widerspricht, in seinem Principe, seinen Gesetzen und seinen Erscheinungsformen sehen und begreifen. Es kann nicht fehlen, daß durch eine solche Darstellung des Begriffs des Bösen auch die Idee der Persönlichkeit an Weite und Tiefe gewinnt. Denn Persönlichkeit ist doch, wie oben gesagt, die lebendige Einheit des geistigen und leiblichen Lebens und dieß bringt schon vermöge des Begriffs der beiden Factoren mit sich, daß der Geist, näher der Wille, über den Leib und durch denselben über die Natur herrsche, nirgends und auf keinerlei Weise beherrscht werde. Die Möglichkeit dieser Herrschaft aber liegt für den Geist in dem realen, durch die Schöpfung gesetzten Lebenszusammenhang mit dem Geiste Gottes. Hingegen ist die Sünde und Krankheit nichts anderes, als die radikale Verkehrung dieses Verhältnisses. Denn das ist hier ein Herrschen der äußeren Natur und des Leibes insbesondre über den Geist, ein Zustand, der seinen Grund nur in einer ursprünglichen Zerreißung jenes Lebenszusammenhanges mit Gott haben kann. Je tiefer daher Sünde und Krankheit aufgefaßt werden, desto tiefer auch die Idee der Persönlichkeit. Noch möchte, bevor wir diese Erörterung schließen, ein Bedenken wegzuräumen sein, das durch unsre Forderung da oder dort entstehen konnte: ob nicht bei einer solchen Methode die Philosophie zu sehr in den Dienst der Theologie trete, oder am Ende ganz in derselben aufgehe? Für's erste nun scheint uns eine gewisse Abhängigkeit der Philosophie von der Theologie ganz unumgänglich. Denn keine Wissenschaft kann zu einer andern bloß in bedingendem Verhältnisse stehen, sondern sie wird auch wiederum bedingt, und das richtige Ver-

hältniß besteht in dem Gleichgewichte der Freiheit und der Abhängigkeit. So weit daher die Philosophie an sich schon innerhalb der christlichen Weltanschauung sich bewegt, und die wahrhaft freie, nicht die sogenannte freie Vernunft zu ihrer Quelle hat: so wird ja ihr Princip nicht verändert. Fürchtet man aber etwas von den neueinwandernden theologischen Begriffen, wie Sünde, Gnade, Bekehrung und dergleichen: so nehmen diese nur eine untergeordnete Stellung im Ganzen ein, und die Anthropologie wird um ihretwillen sowenig zur Dogmatik, als sie durch eine kurze, am passenden Orte angebrachte Uebersicht über die Farbenunterschiede zur Optik und Farbenlehre wird. Und wenn im Uebrigen die beiden Wissenschaften etwas mehr Gemeinsames erhalten, als zuvor, so dürfte dieß beiden, und der Philosophie insbesondere nur förderlich sein.

Haben wir uns einstweilen die Nothwendigkeit der aufgestellten Forderung aus allgemeinen Begriffen deutlich gemacht: so muß esuns von großem Werthe sein, zu hören, was die Geschichte des Lebens und der Wissenschaft zu derselben sagt. Von einer in's Einzelne gehenden Untersuchung kann freilich keine Rede sein. Nicht nur, weil uns der Raum dazu nicht vergönnt ist, sondern auch, weil die Philosophie und Theologie nicht leicht so weit herunter, die Pathologie aber selten so weit hinaufgestiegen ist, daß aus der Vereinigung beider speculative Sätze über das Verhältniß von Sünde und Krankheit entspringen konnten. Wir werden uns mit allgemeinen Umrissen begnügen; im übrigen auf die Krankheitslehre mehr als auf die von der Sünde achten, da diese nicht, wohl aber jene erst speculativ zu werden anfängt *). In der vorchristlichen Zeit gebührt zuerst der Mythologie und dem Cultus der älteren heidnischen Völker eine Bemerkung. Wenn näm-

*) Wir halten uns in diesem geschichtlichen Abriß vornehmlich an Sprengel, Gesch. der Medicin, 5 Bände 18⁰⁰/₀₃. Sachkundige werden dem Verfasser Nachsicht widerfahren lassen, da es ihm mehr um die Art und Weise der Geschichtsanschauung, als um eine eigentliche Geschichtsdarstellung zu thun war.

lich das geistige Leben derselben irgend Anklänge einer tiefern Erkenntniß Gottes und des Menschen enthielt: so konnten diese offenbar da nicht fehlen, wo es sich um die Grundvoraussetzung aller jener Erkenntniß handelte. Zwar scheinen die ältesten geschichtlichen Völker sehr wenige Krankheiten gekannt zu haben, — eine natürliche Folge ihrer einfacheren Lebensweise. Aber desto bestimmter macht sich in dem, was vorhanden war, die religiöse Betrachtung und Behandlung geltend. Wir heben unter den übrigen Aegypten aus, wegen seines engen Zusammenhangs mit der griechischen und israelitischen Geschichte. Hier ist nun, wie bekannt, der bedeutendste mythische Name älterer Zeit die Göttin Isis, die zwar eine Menge Krankheiten durch ihren Zorn über die Menschen verhängte, aber auch wieder die Erfinderin der Arzneimittel war, und in deren Tempel man die Kranken niederlegte, damit sie durch die mysteriösen Künste der Priester geheilt wurden. Sünde und Krankheit sind hier noch unmittelbar beieinander. Jene, die Verletzung der Gottheit und damit des Verhältnisses des Menschen zur Gottheit, ist die Ursache von dieser, und beide unter sich vermittelt durch eine und dieselbe göttliche Individualität. Schon bei diesem Volke jedoch kann man beobachten, wie die Medicin allmählig aus der nebelhaften Höhe der Götterwelt sich herabsenkt und in die lichteren Kreise der erwachenden Wissenschaft eintritt. Einen Anfang dazu enthält z. B. die Erzählung von Norus, dem Sohne der Isis, der von seiner Mutter die Arzneikunst erlernte und zugleich der letzte der ägyptischen Götterkönige ist. Eine bestimmtere Fortsetzung dieses Processes erkennt man sodann in der Mythe von Taaut, dem ägyptischen Hermes, der zuerst seine Beobachtungen auf Säulen grub: und daran reiht sich die von Herodot (II, 48) gegebene Nachricht, daß jede Krankheit ihren besonderen Arzt gehabt habe. Man sieht, daß eine physiologische Erkenntniß des innern Krankheitsprincips noch sehr in der Ferne lag, während die religiöse Ableitung der Krankheit von Anfang an festgehalten wurde. Dabei ist aber nicht zu übersehen, daß gerade in dieser scharfen Sonderung der einzelnen Krankheiten das Bestreben rege ward, die

Sache natürlich aufzufassen. Denn bei der Meinung, daß die Krankheit durch den Zorn der Götter entstehe und durch ihre Aussöhnung vergehe, war eine solche Unterscheidung ganz überflüssig. Somit haben wir schon in der ägyptischen Medicin die zwei Momente, die fortan überall als die Brennpuncte der pathologischen Anschauung sich kund geben werden, das empirische nämlich und das speculative, oder von andrer Seite gefaßt: das religiöse und das natürliche.

In Vergleich mit Aegypten zeichnet sich Griechenland aus durch das Uebergewicht, das hier die wissenschaftliche Betrachtung erhielt. Die Hauptperson im Mythus ist hier Apollo, der schon bei Homer in dieser Eigenschaft auftritt und von welchem die Kenntnisse der Asklepiaden abgeleitet werden. Von besondrer Wichtigkeit aber ist bei ihm die Stellung der Heilkunst zwischen der Mantik und Musik, welche letztere schon in den Sagen von Orpheus und den Orphikern als eine Art Universalheilmittel erscheint. Während nämlich die Heilkunst durch die Mantik in Verbindung mit der Religion erhalten wird, schiebt sich in die Musik ein physisches Heilverfahren zwischen das rein leibliche und das religiöse oder pneumatische hinein. Dieser Zug ist für Griechenland charakteristisch. Wie dort überhaupt die physische Weltanschauung herrschte, die den Geist nicht als den von der Leiblichkeit freien, über ihr schwebenden, sondern als den in die Leiblichkeit sich herabsenkenden, an sie gebundenen ergriff und darstellte: so auch in der Medicin. Und diese Anschauung bleibt in der Folgezeit, nur daß zugleich die leibliche Behandlung noch mehr in Aufnahme kam. Zum Beweise dient gleich der erste Name, mit welchem die griechische Medicin anfängt, ihre mythische Hülle abzulegen. — Aeskulap, der Sohn des Apoll und der thessalischen Königstochter Koronis. Die Krankheiten, die er zu heilen hat, sind meist äußerliche. Gleichwohl bedient er sich neben den Arzneien und der Diät noch der religiösen Gesänge — also das eigentlich psychische noch mit dem pneumatischen verbunden — oder er läßt ein Gedicht vorlesen, ein Schauspiel besuchen u. s. w. — ganz die Grundsätze, nach welchen auch bei den Tempelkliniken ver-

fahren wurde. Nehmen wir dieß mit dem Umstande zusammen, daß etlichemale die Aerzte für vollbrachte Kuren von den Göttern bestraft wurden: so erkennen wir, daß auch hier eine Bewegung jener obengenannten Momente stattgefunden hatte und zwar eine doppelte, nämlich eine anziehende und eine abstoßende. Die Religion hatte die rein natürliche Behandlung aus sich entlassen, und beide waren sogar miteinander in Widerspruch gekommen, aber jene hatte auch wiederum die Heilmittel höherer und niederer Ordnung mit ihrem Geiste durchdrungen, und das natürliche Element hatte sich abermals und inniger an das religiöse geknüpft. — Von der Wissenschaft als solcher findet sich erst seit Pythagoras eine Spur, indem er die Gesundheit als Harmonie, als das Sich-gleich-bleiben der körperlichen Constitution, und die Krankheit als Störung dieser Harmonie bestimmt haben soll. Ungefähr in derselben Richtung äußern sich Hippokrates und Plato und nach ihnen die dogmatische Schule, sowie Erasistratos und die methodische Schule (zu der auch Cornelius Celsus gehörte), nur daß die Krankheitsursachen, je nach dem naturphilosophischen Standpuncte des Einzelnen bald mechanisch, bald chemisch, bald dynamisch aufgefaßt wurden. Im Uebrigen regt sich in der griechischen Pathologie, der Natur der Sache gemäß, kein Bestreben, auf den tieferen Ursprung der Krankheit zurückzugehen. Vielleicht, daß auf Seiten der Ethik ein oder der andre Anknüpfungspunct sich findet. Was zuerst die Platonische Philosophie anlangt, so ist ihr der eigentliche Begriff des sittlich Bösen fremd geblieben, denn was hieher zu rechnen wäre, entspringt in dem Körper, mit welchem die Seelen nach ihrem Falle angethan wurden, und alle Widersprüche mit der Idee der Tugend, namentlich der δικαιοσύνη als der Gesammttugend — geben sich im Grunde nur als physische Uebel, welche durch die Reinigung der philosophischen Erkenntniß überwunden werden können und müssen. Daher auch der bezeichnende Satz: daß Niemand freiwillig das Böse wähle. Als Ahnung jedoch liegt der Gedanke eines ursächlichen Zusammenhangs zwischen sittlichem und sinnlichem Uebel eben in jener Lehre vom Falle der Seelen. Ebendaraus, daß das Wohnen

der Seele in einem irdischen Leibe als eine Gefangenschaft derselben angesehen wird, geht hervor, daß nicht nur in dem Leibe, sondern auch in der Seele, eben sofern sie gefallen ist, ein wesentlicher Widerspruch mit der Idee des Guten sich befindet, der auf einen hinter und über der Erfahrung liegenden Grund zurückgeführt werden muß. Und um dieser ursprünglichen Einheit willen fließen ihm auch die Begriffe des sinnlichen und sittlichen Uebels ineinander, so daß er bei der einzelnen Seele die sinnliche Begierde, und bei dem Volke als Ganzem den Krieg für eine Krankheit erklärt, sogar in seinem Staate die Lüge als etwas physisch Nothwendiges bezeichnet. Gegenüber von Plato hat Aristoteles zwar das freiwillige Geschehen des Bösen anerkannt, wenn er den Satz aufstellt, daß es bei uns stehe, ob wir tugendhaft oder lasterhaft sein wollen. Sonst aber hat ihn auch die interessante Frage über das Gewicht physischer Bedingungen bei unsittlichen Handlungen nicht über seine empirische Sphäre hinausgetrieben. Wenn endlich die stoische Philosophie sich viel mit dem Gedanken zu schaffen machte, daß Schmerz und Tod kein Uebel seien, und dieser Gedanke auch in der römischen Welt zu großer Bedeutung erhoben wurde: so erkennt man darinn wohl ein Bedürfniß, den im Menschen liegenden Widerspruch seines leiblichen Seins mit dem sittlichen aufzulösen; aber man wollte diese Thatsache doch nur mit dem endlichen Ziel des Lebens in Uebereinstimmung bringen, nicht sie aus ihrer höchsten Quelle ableiten. Nach allem diesem war also die ältere sittlich-religiöse Ansicht von der Krankheit und dem was damit zusammenhängt nicht verlorengegangen, sondern nur zurückgetreten, durchsichtiger, doch auch ärmer geworden, und es bedurfte, um die religiöse und die naturwissenschaftliche Richtung wieder in lebendige Beziehung zu bringen, jedenfalls einer Aenderung der gesammten Weltanschauung, wie sie nur durch das Christenthum bewirkt werden konnte.

Dieser Umschwung ist nun hier wie in andern Dingen durch das Alte Testament unmittelbar eingeleitet. Was nämlich das israelitische Volk über alle anderen der vorchristlichen Zeit emporhebt, das ist die klare und bewußte Zurückführung der Krankheit

und des Todes auf das sittlich Böse, im Vergleich mit dem früheren bezeichnet — die entschieden pneumatische Betrachtung unsres Gegenstandes. Halten wir uns vorerst an das Verbot Gen. 2, 17, so beruhen die Worte: welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben — offenbar auf der Voraussetzung, daß der Tod an sich dem Wesen des Menschen fremd und widersprechend sei. Gehen wir sodann mit diesem Gedanken zurück auf die Schöpfungsgeschichte, so ergibt sich aus den beiden Factoren der menschlichen Persönlichkeit, der irdischen Natur des Leibes und der göttlichen des Geistes nothwendig dasselbe Facit: die Unmöglichkeit einer Herrschaft des Leibes über den Geist, also auch einer Trennung der beiden voneinander, die nicht durch die freie Selbstbestimmung des Geistes gesetzt wäre. Zumal der Idee der Gottebenbildlichkeit (vgl. Gen. I., 26—28. c. 2, 7:) läuft schon die harte, saure Arbeit, und die schmerzhafte Geburt (sie ist dieß bekanntlich für den Embryo nicht minder, als für die Mutter selbst) schnurstracks zuwider, da in der letzteren die acute, in jener mehr die chronische Aufreibung der Kräfte bezeichnet und so der Keim des Todes schon in den Anfang des Lebens gesetzt ist (Gen. 3 16—19). Man wird sich vergebens bemühen, in irgend einem altheidnischen Sagenkreise eine ebenso klare und umfassende Ansicht vom Ursprung der Krankheit und des Todes zu finden, und schon die rein natürliche Betrachtung würde zu dem Geständnisse nöthigen, daß die israelitische Tradition auch hierin alle anderen mit einem Riesenschritte überholt habe. Durch einen solchen Ausgangspunct aber werden auch diejenigen pathologischen Elemente, welche sonst mit heidnischer Anschauung verwandt sind, in ihrer Bedeutung wesentlich verändert. So besonders, wenn die Krankheiten als Strafe von Seiten der erzürnten Gottheit dargestellt (z. B. Deut. 28, 18 ff. 27 ff. 35—61. Num. 12. 16, 41 ff., doch nicht durchaus z. B. Lev. 13, 1 ff. und sonst) und Gebet nebst Opfer zur Heilung angeordnet werden. Was insbesondre die Heilung betrifft, so war diese hier ebenfalls Sache der Priester, beziehungsweise der Leviten überhaupt. Mit dem Sinken des Priesterstandes aber

und dem gleichzeitigen Aufschwung des prophetischen Amtes geht die Macht, im Namen Jehovahs Krankheiten herbeizuführen und zu heilen, auf die Propheten über, und es beginnt damit die bei den Vorigen bemerkte Scheidung der Gegensätze. Die naturwissenschaftlichen Kenntnisse machen schon 1 Kön. 4. einen Theil von dem Lobe aus, das dem Könige Salomo gespendet wird und in späterer Zeit trug eine Sammlung medicinischer Regeln seinen Namen, die Folge davon aber ist es, daß 2 Chron. 16, 12 von König Assa berichtet wird, er habe in seiner Krankheit nicht den Herrn, sondern die Aerzte gesucht. Uebrigens bedienten sich die Propheten selbst auch natürlicher Mittel 2 Kön. 5, 10. 14. und 20, 7. und es handelte sich also keineswegs um die Verdrängung, sondern nur um die Unterordnung des Natürlichen unter das Religiöse.

Diese Unterordnung wird nun für den zweiten Abschnitt der Geschichte durch die Lehre des Neuen Testaments unbedingt vollzogen. Es ist freilich eine gerechte Würdigung der Pathologie und Therapie des christlichen Alterthums da nicht zu hoffen, wo man die Geschichte Christi und der Apostel von der der Kirche sozusagen ringsherum ablöst. Für die Wissenschaft als solche kann es dann gleichgültig sein, ob man wie Sprengel, in Christo und den Aposteln noch wunderbare Heilkräfte gelten läßt oder nicht. Vorausgesetzt aber, daß eine Lebenseinheit zwischen Christo und der Kirche durch die Vermittlung des heiligen Geistes stattfindet, so muß entweder beiden oder keinem von beiden die Gabe sogenannter wunderbarer Heilung zukommen. — Um nun auf die Krankheitslehre des N. T. selber zu kommen, so ist nach Joh. 9, 2. ff. (die Blindenheilung) Christus keineswegs der Meinung, daß die einzelne Krankheit immer von der individuellen Schuld herrühre. Daß er gleichwohl nicht alle ursächliche Verbindung aufheben will, läßt sich aus der der Heilung vorangehenden Sündenvergebung Marc. 2, 3 ff. schließen (vgl. Joh. 5, 14), Luc. 1, 20 aber bei Zacharias, Apostelgesch. 12, 23 bei Herodes u. 13, 11 bei Elymas werden bestimmte Sünden als Ursache eingetretener Krankheiten genannt. Endlich in den Weissagungen

Jesu vom Ende, Matth. 24. so wie in der Offenbarung c. 9, 4 ff. 16, 2. 9—11 fallen die Krankheiten besonders schwer in's Gewicht, und die Verknüpfung der schweren Krankheiten mit dem Weltende scheint auf dem Gedanken zu ruhen, daß das sinnliche und das sittliche Böse vermöge eines inneren Zusammenhangs zugleich steigen oder fallen. Wir brauchen somit nicht erst die neutestamentliche Lehre vom Tode, als dem Sold der Sünde, mit dem Begriffe der Krankheit in Berührung zu setzen, um zu erkennen, daß das Neue Testament diese von jener ableitet. — Dem Angegebenen entspricht die Therapie; der Erlöser von der Sünde ist auch Arzt aller Krankheiten, und zwar theils durch sein bloßes Wort, theils durch einfache Mittel, Handauflegung, Koth und Speichel, Baden, einmal sogar in einer gewissen Stufenfolge des Heilverfahrens (Marc. 8). Von Seiten der Hilfesuchenden wird nur ein unbedingtes Vertrauen in die Persönlichkeit Jesu gefordert, bei dem übrigens nicht an ein bloßes Mittel psychischer Einwirkung gedacht werden darf, da in mehreren Fällen der Glaube nur von dem Vater oder der Mutter des Kranken verlangt wird (Matth. c. 8. c. 9. c. 15.). Diese Heilkraft Jesu geht dann noch zu seinen Lebzeiten durch ausdrückliche Verleihung auf die Jünger über, bei welchen das Salben mit Oel viel gebraucht wird, und wohnt den Aposteln später wesentlich inne. (Luc. 9. Marc. 6. Ap.Gesch. c. 3. 14. 28.) Sie wird aber durch die Gemeinschaft des Geistes eine Gabe aller Glaubigen überhaupt, daher Jacobus für die Kranken das Gebet der Aeltesten und die Salbung mit Oel empfiehlt (c. 5, 14—26). Diese keineswegs physische, sondern pneumatische, auf das Verhältniß des Menschen zu dem dreieinigen Gott gegründete Ansicht von Sünde und Krankheit im Neuen Testamente genügt, um den Standpunct des christlichen Alterthums überhaupt zu beleuchten, und wir können über das Folgende desto schneller weggehen.

Es waltete im Reiche Gottes dasselbe Gesetz, das in kleinern Kreisen und untergeordneten Epochen der Menschengeschichte sich jederzeit geltend gemacht hat: die Kirche hielt zwar fest an ihrem Princip, aber sie sank, was die Kraft und Lebendigkeit

desselben betrifft, schon in der nachapostolischen Zeit und noch mehr damals, wo sie Staatskirche wurde, von der Höhe der apostolischen Tage herab. Die Pathologie hat dieß so gut, als irgend ein Zweig der Wissenschaft fühlen müssen. Denn während sich die von Griechenland nach Rom eingewanderte Wissenschaft seit Galen fast immer auf einem und demselben Puncte dreht, und fast ein Jahrtausend hindurch neben der Herrschaft des Dogmatismus und unter den arabischen Commentatoren des Hippokrates und Aristoteles keine Speculation aufkommen konnte: erschienen auf religiöser Seite nicht bloß die Märtyrer und Heiligen der alten Kirche mit ihren Wunderheilungen, sondern es bildete sich auch eine allgemeine religiöse Therapie, die von heidnischen Einflüssen nicht frei blieb, und unter deren Erfolgen die erdichteten auszuscheiden eine sehr schwierige Aufgabe sein mußte. Außerdem erschienen die persischen Theurgen, die theosophisch-medicinischen Essener, und vor allen Apollonius von Tyana und Plotin als Wunderthäter des sinkenden Heidenthums. Und zwar floß der Aberglaube dieser letzten Richtungen aus einer dem Neuen Testamente äußerlich naheverwandten Quelle: der vereinigten morgenländisch-abendländischen Speculation, wie sie namentlich in Philo erscheint. Wie im N. T. durch die Verbindung mit Christo, ja durch das bloße Aussprechen, des Namens Christi Teufel ausgetrieben werden: so ist das Wort Gottes, der Mittelpunct der Philonischen Speculation, gleichfalls der Arzt aller Krankheiten; es wohnt in den Heiligen und Epopten, und verleiht ihnen die Macht, Krankheiten zu heilen. Mit dieser Speculation verband sich dann eine abergläubische Verehrung der alten heiligen Bücher, bei der man nicht nur jedem einzelnen Worte, sondern auch wegen der Verwandtschaft der Sprachen morgenländischen Wörter überhaupt eine Wunderkraft zuschrieb. Unter den Einflüssen dieses Aberglaubens, hauptsächlich der Kabbalah, stand die medicinische Wissenschaft und Kunst bereits, als das neue Leben der Menschheit begann, und obgleich derartige Elemente in der Kirche nicht geradezu begünstigt wurden, so gränzte doch die Speculation der alten Kirchenväter, die ja die heidnischen

Götter für Dämonen und Urheber der Krankheiten und anderer Plagen der Christen hielten, zu nahe an jene gnostischen und kabbalistischen Irrthümer, als daß man eine rein christliche Würdigung des Wesens der Krankheit in jenen Zeiten erwarten könnte. Auch wurde in der That die natürliche Seite der Krankheit so sehr verkannt, daß man die Anwendung von vegetabilischen Heilmitteln für sündlich und gefährlich erachtete.

Mit den späteren Jahrhunderten ließ nun zwar diese Macht des Aberglaubens etwas nach, und in den Klöstern, überhaupt unter der Geistlichkeit, welche das Heilgeschäft an sich zog, hielt man sich doch wenigstens an einzelne bewährte Aerzte der Griechenzeit. Die geistlichen Wunderheilungen aber dauern bis in's 14te Jahrhundert hinein, und daß sie immer vielfach mit Lug und Trug versetzt waren, schließt man aus dem Gesetze über die Bedingungen, unter welchen ein Arzt kanonisirt werden sollte. Unter andern leisteten die Kreuzzüge für den Anfang dem Aberglauben nicht wenig Vorschub, da von jetzt an die morgenländische Astrologie weit allgemeiner als zuvor auf die Medizin angewandt und im 15ten Jahrhundert sogar der Anfang zu einem systematischen Vortrage dieser Kunst gemacht wurde, gegen welches Unternehmen selbst der Widerspruch des Picus von Mirandola und Gerson sich nicht gehörig stemmen konnte. Auch die scholastische Philosophie endlich, die seit dem 13ten Jahrhundert sichtbaren Einfluß auf die Medicin gewonnen, konnte derselben doch nur die Form ihrer Dialektik geben, aber kein inneres Leben einhauchen. — Indessen hatte es doch in diesem Zeitraume nicht an allen gesunden Bestrebungen gefehlt. Aus der natürlich-empirischen Richtung der Araber gingen die Krankenhäuser und Apotheken hervor. Unter den Mönchen dagegen waren es die Benediktiner, die, nachdem sie von Anfang an mit der Medicin sich viel abgegeben, später zu dem religiösen Elemente das Wissenschaftliche fügten, und im Kloster zu Salerno vom 11ten Jahrhunderte bis nach Friedrichs II. Tode sich um dasselbe viel Verdienst erwarben. — Und von Merkado, dem philosophischen Arzte Philipps II. in Spanien, ist uns die nach der Thomistischen Ansicht vom Uebel gebildete

Definition der Krankheit aufbehalten: sie sei keine Substanz, sondern ein bloßes minus, eine Beraubung. — So viel mag dazu dienen, ein allgemeines Bild von der Stellung zu geben, welche das Bewußtsein dieser Jahrhunderte gegenüber von dem Verhältnisse der Krankheit zur Sünde eingenommen hatte. Konnten wir keine Aussprüche der Wissenschaft anführen, so mußten wir doch auf die Thatsachen aufmerksam machen, und Thatsachen sind ja auch Definitionen.

Von der Reformationszeit an beginnt nun mit Paracelsus eine neue Epoche. So trüb und unordentlich die astrologischen und kabbalistischen Gedanken dieses Mannes durch einander wogen, so hat er doch einestheils die natürliche Empirie statt des alten Dogmatismus angeregt, und anderntheils zur speculativen Behandlung der Pathologie einen Anstoß gegeben. Nach ihm kommt für den Arzt alles darauf an, an den Signaturen der irdischen Dinge die ihnen gegenwärtigen himmlischen Intelligenzen oder supralunarischen Bildnisse zu erkennen. Wer diese Erkenntniß hat, der kann, wo keine Einwirkung auf den materiellen Leib möglich ist, durch himmlische Mittel (an einem Orte nennt er Beschwörungen, anderswo verwirft er sie, und verlangt nur festen Glauben) auf die Intelligenzen und so auf den Leib wirken. So auch in den Krankheiten. Denn diese entstehen in Folge der Infection der Luft durch die Gestirne, welche das ens astrorum, eines der 5 Krankheitsursachen (ens. veneni naturale, spirituale, reale) erzeugt. Die Möglichkeit aber, auf die Intelligenzen zu wirken, liegt in der Vereinigung mit dem Limbus (Adam Kadmon, Christus), aus welchem alle Geister, so wie alle Kräfte und Wissenschaften herfließen. Die Verwandtschaft dieser Phantasieen mit einer wahrhaft christlichen Anschauung ist nicht zu verkennen, und ihr Hervortreten, weil in der Reformationszeit, doppelt wichtig. Die Medicin hat sich auch um so mehr an Paracelsus angeschlossen, da seine Chemie, deren Hauptbeförderer er wurde, die Geister der entgegengesetzten Richtung zugleich anzog, so daß die Rosenkreuzer, Bapt. von Helmont, Sylvius seinen Mysticismus, die chemischen Schulen hingegen seine Empirie weiter fortpflanzten. —

Die hier noch unvermittelt gegenüberstehenden Momente sucht dann Stahl um 1700 in einem psychischen Principe zu verknüpfen, indem er dem Körper als solchem die Bewegungskraft abspricht, alle Bewegung aus einer immateriellen Substanz herleitet, und die Behauptung aufstellt, das Subject der Krankheit sei in einer gestörten und unordentlichen Idee von der Regierung der thierischen Oekonomie zu suchen, — eine Bestimmung, die mehr in die Tiefe der Sache eindringt, als manche frühere und spätere. In ähnlicher Weise erklären sich Stahls Nachfolger (z. B. Nicholls), nur daß sie die Seele zum Theil in ganz mystischer Weise als ein eigentlich handelndes Subject darstellen; und dasselbe hat Sauvages im Sinne, wenn er in der thierischen Natur ordentliche und außerordentliche Kräfte annimmt und behauptet, jene würden zur Erhaltung des Lebens im gesunden, diese zur Abwendung des Todes im kranken Zustande gebraucht. Es scheint übrigens, daß man in einer Zeit, wo Baco v. Verulam, Locke, Hume und dieser durch seinen Skepticismus, jene durch ihren Empirismus der Speculation den Rang abliefen, wenig Bedürfniß fühlte, auf dem betretenen Wege weiter fortzugehen. Dagegen hatte Sydenham, ein Hauptvertreter der empirischen Richtung, den ersten Anstoß gegeben zu einer systematischen Anordnung der Krankheiten, die man bisher in der Regel nach den Körpertheilen zusammengestellt hatte. Den ersten Versuch darin machte der obengenannte Sauvages, indem er die Krankheiten in 1) örtliche und Formfehler, 2) allgemeine krankhafte Zustände, im weiteren freilich allzu äußerlich nach Ländern, klimatischen Bedingungen u. s. w. eintheilte. Einen abermaligen bedeutenden Aufschwung aber nahm die dynamische Naturbetrachtung durch Brown's Erregungstheorie gegen Ende des vorigen Jahrhunderts. Nach ihm besteht das Leben wesentlich in der Erregbarkeit d. h. in der Fähigkeit des Organismus, durch äußere Reize zur Rückwirkung bestimmt zu werden. Da nun das wirkliche Erregtsein auf ein bestimmtes Maaß beschränkt sein muß, so gibt sich von selbst die Abweichung des Lebens über oder unter dieses Maaß, und daraus, zusammengenommen mit dem Gegensatze des örtlichen und allgemeinen,

die Ableitung der einzelnen Krankheiten. — Von hier aus hat endlich die philosophische Medicin, das Mangelhafte einer solchen mehr quantitativen als qualitativen Anschauung erkennend, den letzten Schritt gethan, sich mit der Speculation zu verbinden. Den qualitativen Unterschied der Erregung in den Formen der Sensibilität, Irritabilität und Reproduction hervorhebend, bestimmte man die Gesundheit als die der Idee der absoluten Natur gemäße Harmonie jener drei Grundthätigkeiten des Organismus, die Krankheit hingegen (wie z. B. Burdach) als den Abfall des individuellen Organismus von der ihm innewohnenden Idee, erscheinend in der gestörten Harmonie der drei Grundfunctionen desselben. Und im Grunde nur die Kehrseite dieser Anschauung, die empirische Wendung des speculativen Gedankens ist es, wenn die naturhistorische Schule die Krankheit als ein dem Organismus sich aufdringendes, und auf seine Kosten sich erhaltendes fremdes Leben, als Parasiten ansieht. Denn hier wie dort ist die eigentliche Meinung, daß das innerste Lebensprincip des Organismus theilweise aufgehoben, ein Widerspruch desselben mit sich selbst gesetzt sei; nur daß auf dem letzteren Standpuncte zunächst die Krankheit, wie sie am Organismus erscheint, auf dem ersteren mehr die Idee des Organismus in ihrem Verhältniß zum Begriffe der Krankheit in's Auge gefaßt wird. — Es ist aber mit diesen beiden Anschauungsweisen zugleich eine sichtliche Annäherung des wissenschaftlichen Elementes an das mystische*) geschehen. Oder richtiger (sofern keine eigentliche Speculation ohne mystische Elemente denkbar ist, wie unter anderem die vorzugsweise speculativ genannten Systeme von Spinoza, Schelling, Hegel und ähnlichen beweisen) die wissenschaftliche Betrachtung, die wir sonst als den geraden Gegensatz der mystischen (oder pneumatischen oder wie wir sie immer nennen wollen) kennen gelernt, hat sich auf ihrem höchsten Entwicklungspuncte geradezu in die letztere um-

*) Das Wort „Abfall des Organismus" (bei Burdach, s. oben) ist in dieser Beziehung gewiß für die ganze Anschauung charakteristisch, wenn man sich nur der Quelle dieses Ausdrucks erinnert.

gesetzt. Um so nöthiger ist es, auch die Entwicklung von diesem Momente während unsrer letzten Periode noch zu beachten. Die Spuren der Paracelsischen Denkweise nämlich ziehen sich, wenn gleich in abnehmendem Grade, bis in's 18. Jahrhundert herein, so daß auch ein Friedrich Hoffmann, Boerhave's Zeitgenosse, manche Krankheiten von dem Teufel und den Dämonen, insbesondere von ihrer unmittelbaren Einwirkung auf die Nervenflüssigkeit ableitete, und Christian Thomasius den Glauben an dämonische Krankheiten und Wunderkuren nicht ausrotten konnte. Die letzteren namentlich tauchen von der Mitte des 17. Jahrhunderts wieder auf, gewinnen durch die bekannten Vorgänge in der Abtei Port Royal um 1656 und auf dem Grabe des Jansenisten Franz von Paris um 1730 neuen Boden und erhalten sich in einzelnen Erscheinungen, z. B. den Heilungen des östreichischen Priesters Gaßner, des sächsischen Wirthes Johann Schröpfer bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts, in den Thaten des Fürsten von Hohenlohe, bis auf die letzten Jahrzehende. Um ferner die Thatsachen der allerneuesten Zeit nicht ganz unberührt zu lassen, so sind die Wunderheilungen bei der Trierer Wallfahrt in weiterm, die ähnlichen Ereignisse in einem evangelischen Orte Württembergs in engeren Kreisen hinreichend bekannt geworden, und verlangen um so mehr eine ruhige wissenschaftliche Untersuchung, da in der katholischen Kirche Ringseis sein Lehrsystem der Pathologie und Therapie auf den Grund des kirchlichen Dogma und Cultus gebaut hat, und in einer Versammlung würtembergischer Aerzte auf das Studium und die Benützung „der sympathetischen Kur und ihrer Heilmittel" gedrungen worden ist*). — Endlich gedenken wir noch der magnetischen Heilungen, welche von Meßmer um 1775 begonnen, von d'Eslon in Paris fortgesetzt und um 1784 durch die Untersuchungen einer wissenschaftlichen Commission, na-

*) Der Vortrag wird, soviel uns bekannt, im Drucke erscheinen. — Der Vortragende, einer der tüchtigeren Aerzte, nahm keinen Anstand zu erklären, daß er sich bei dieser Heilart der „heiligen 3 Namen" zu bedienen pflege.

mentlich Jussieu's zur Thatsache erhoben worden sind. Dieses Heilprincip, das früher so gut als irgend eines zu den Erzeugnissen des Aberglaubens gerechnet wurde, hat mit dem Aufschwung der Naturphilosophie eine unerwartete Bedeutung erlangt, ist durch Ennemoser in seiner Beziehung zur Natur und Religion wissenschaftlich dargestellt und bereits Eigenthum der gesunden Medicin geworden. Für unsere Aufgabe ist die Sache darum noch besonderer Aufmerksamkeit zu empfehlen, weil Meßmer das magnetische Fluidum für die Ursache des allgemeinen Zusammenhangs unter den Naturkörpern, ebendarum auch den Heerd aller Krankheiten genommen und behauptet hat, wie nur eine Natur, ein Leben und eine Gesundheit, so gab es auch nur eine Krankheit, ein Heilmittel und eine Heilung, — ein Satz, dessen genaue Verwandtschaft mit dem religiösen Principe der Pathologie und Therapie von selbst in die Augen fällt. Im Uebrigen erinnern wir zum Schlusse, wie hier, im Gegensatze zu dem oben bemerkten Gange, der Mysticismus seine Schranken durchbrochen und den Weg in die eigentliche Wissenschaft gefunden hat. —

Wir haben bis hieher vorzugsweise den Entwicklungsgang der Medicin verfolgt, und darüber die Geschichte der Theologie und Philosophie aus den Augen verloren. Es wird daher nöthig sein, diese mit Einigem nachzuführen und wir werden dabei Veranlassung nehmen, auch nach der Stellung zu fragen, welche die Wissenschaft gegenüber von dem Begriffe des Irrthums eingenommen hat. In der Lehre von der Krankheit zunächst hat die altkirchliche und nach ihr die scholastische Speculation, unter Anderen Augustin und Thomas von Aquino, die ursprünglich christliche Anschauung weiter ausgebildet, nach welcher die Krankheit mit allem, was als eine Störung der anerschaffenen Vollkommenheit gelten konnte, aus dem Sündenfall abgeleitet wurde, und die Reformationsperiode konnte ihrem Principe gemäß ebenfalls nur diese Richtung einschlagen. Beweisstellen für die letztere geben Luthers Werke in großer Zahl an die Hand, (z. B. X, p. 149. zur 7. Bitte des V. U. vgl. mit VII. 104. ed. Walch); wiewohl er ferne davon ist, die natürliche Ansicht und Behandlung

ganz auszuschließen; und in Beziehung auf den Irrthum XI, 224. VI, 85 u. s. w.). In den philosophischen Systemen hingegen ist zwar neben dem Bösen des sinnlichen und sittlichen Lebens von dem Irrthume öfters die Rede; aber in der Regel wird er nur in seiner concreten Erscheinung gewürdigt (die „Irrthümer"), in seinem tiefsten Ursprunge gar nicht, oder nicht vollständig erkannt. Cartesius z. B. fußt wesentlich auf der vorausgesetzten allgemeinen Thatsache des Irrthums, zunächst des sinnlichen, und beginnt daher mit der Forderung des Zweifels an alle dem, was man bisher als wahr angenommen. Auch ist er der Meinung, daß unsre Irrthümer ihren Grund in dem Willen haben, vermöge dessen wir den uns dargebotenen Vorstellungen Beifall schenken, ehe wir sie klar erkannt haben, — so daß wir also durch den Mißbrauch unsrer Willensfreiheit, die er für eine ausgemachte Sache hält, in den Irrthum gestürzt wurden. Er steigt sogar noch tiefer hinab, und findet die Quelle so viel zäher Vorurtheile, an denen wir leiden, darin, daß der Geist während der frühesten Jugendzeit in den Körper gleichsam versenkt sei und von da wohl klare, aber keine deutlichen Vorstellungen mitbringe. Allein die letztgenannte Erklärung schiebt die Schuld dem Leibe zu, und würde folgerichtig in einer platonischen Ansicht von demselben endigen, und die erste geht nur bis an die Schwelle der Hauptfrage, sofern es sich nun erst fragte, wie jene verkehrten, den Irrthum immer auf's neue erzeugenden Bewegungen in dem Willen erklärbar werden. Und an demselben Mangel der unbegriffenen Voraussetzung des herrschenden Irrthums leiden, bei aller Verschiedenheit des Standpuncts im Einzelnen, die speculativen Systeme von Spinoza und Hegel. Denn Spinoza will zwar dem menschlichen Geiste im Zustande des natürlichen Bewußtseins nur eine verworrene und mangelhafte Erkenntniß zugestehen, hat aber bei seinem percipere ex communi naturae ordine nichts mehr und nichts weniger im Auge, als die sinnliche Anschauung und sagt ausdrücklich: falsitas consistit in cognitionis p r i v a t i o n e. Etwas befriedigender lautet die Definition der Krankheit in Hegels Encyklopädie: sie sei das in seiner Besonderheit verharrende, in der-

selben sich als allgemein setzende Leben eines einzelnen Momentes des gesammten organischen Lebens. Allein die immanente Bewegung des Begriffs, in der er sich selbst dirimirt und aus dem Widerspruche mit sich selbst wieder in die Einheit mit sich selbst zurückkehrt, diese Hegel'sche Grundanschauung, auf welche auch die obige Definition gestützt ist, leidet keine Auslegung derselben, nach welcher die Krankheit mehr wäre, als eine bloße Negation, ein Durchgangspunct des Lebens. Und noch weniger ist bei Hegel eine universelle und absolute Betrachtung des Irrthums zu suchen, da der ganze Proceß des wahren Erkennens, wie er in der Phänomenologie entwickelt ist, in der dialektischen Auflösung des sinnlichen Scheins und der Widersprüche des reflectirenden Verstandes durch die absolute Vernunftthätigkeit — aufgeht. Dagegen hat Schelling in seiner Freiheitslehre, obgleich nicht in der Form des dialektischen Gedankens, die Sünde wie die Krankheit als ein Positives erfaßt, und die wesentliche Gleichheit beider näher charakterisirt. Da nämlich, wie Schelling sagt, der Wille der Natur mit dem Willen der Liebe in Gott unzertrennlich Eins, im Menschen dagegen trennbar ist: so kann bei dem Menschen das erstere Princip aus seiner Unterordnung und bloß relativen Unabhängigkeit heraustreten und sich als Particularwille dem Universalwillen, d. i. dem göttlichen entgegensetzen. Ist auf diese Weise der Wille aus dem Centrum gewichen, so gerathen die Kräfte in Unordnung und der Particularwille gestaltet aus den unordentlichen Lüsten und Begierden ein eigenes, aber falsches, lügenhaftes Leben, ein Gewächs der Unruhe und Verderbniß. Das treffendste Gleichniß, fügt er dann hinzu, bietet hier die Krankheit dar, welche als die durch den Mißbrauch der Freiheit in die Natur gekommene Unordnung, das wahre Gegenbild des Bösen oder der Sünde ist. Universalkrankheit entsteht, wenn das irritable Princip, das in der Stille der Tiefe als das innerste Band der Kräfte walten sollte, sich selbst actualisirt, oder der aufgereizte Archäus seine ruhige Wohnung im Centrum verläßt und in den Umkreis tritt. Und auch die Particularkrankheit entsteht nur dadurch, daß das, was seine

Freiheit oder sein Leben nur dafür hat, daß es im Ganzen bleibe, für sich zu sein strebt. Sind wir nun gleich nicht gemeint, diese Worte Schelling's, wie sie sind, als die Grundlage jeder wahrhaft speculativen Lehre von der Sünde und der Krankheit auszugeben, um so mehr, da wir die Möglichkeit einer widergöttlichen Selbstbestimmung im menschlichen Geiste deutlicher ausgesprochen zu sehen wünschen: so ist doch nicht zu bestreiten, daß hiemit die Richtung des Philosophirens vorgezeichnet ist, in welcher eine befriedigendere Lösung unsrer Aufgabe erreicht werden kann. Denn nur wo man jene beiden Erscheinungen und was dazu gehört, in ihrer Positivität und in ihrem gemeinsamen Grunde aufzufassen strebt, wird dem tiefsten Bewußtsein des Menschen in Beziehung auf dieselben Genüge gethan. Zu dieser Ueberzeugung dürfte schon ein Blick auf die von uns angeführten Thatsachen des Lebens und der Wissenschaft hinleiten, wenn wir sie hier am Schlusse noch zu einem Totaleindrucke zusammenfassen. Den Grundsatz nämlich werden wir unbedingt geltend machen dürfen: Eine Vorstellung, welche durch alle Zeiten hindurch als ein Bestandtheil des allmeinen Denkens erscheint, und aus demselben nicht nur in die Grundsätze des thätigen Lebens, sondern auch in die Wissenschaft übergangen ist: der muß etwas Wirkliches zu Grunde lieger. Die speculative Wissenschaft aber hat das Was? und Wie? dieser Wirklichkeit zu ermitteln. Nun hat uns schon jene flüchtige Umschau in der Geschichte dargethan: daß von jeher Sünde und Krankheit in einen inneren Zusammenhang mit einander gesetzt worden sind, und zwar so, daß diese die Folge von jener wäre, ihre Zusammengehörigkeit aber auf eine jenseits der Individualität liegende Thatsache zurückgeführt werden müßte. Diese Anschauung ist zwar nicht bleibendes Eigenthum der Philosophie geworden; aber sie hat sich doch gerade in den Perioden am stärksten geltend gemacht, wo die Wissenschaft überhaupt den bedeutendsten Umschwung erlebte: in der ersten Zeit der christlichen Offenbarung und im Zeitalter der Reformation. Somit ist die philosophische Wissenschaft genöthigt, dieselbe kritisch und speculativ zu behandeln. Und möchte immerhin die Lehre von der Sünde

für sich in die Ethik, die von der Krankheit für sich in die Medicin verwiesen werden: für die Erörterung der innerlichen Einheit beider wäre doch kein anderer Ort als die Anthropologie. So kommen wir auch von Seiten der allgemeinen Geschichte dazu, die Lehre von der Sünde und Krankheit für einen wesentlichen Bestandtheil jener Wissenschaft zu erklären, wie wir dieß oben gethan von Seiten des Begriffs der Sünde und Krankheit einer — und der Anthropologie andrerseits. In welcher Weise aber der hier gestellten Forderung zu genügen, und was für die Wissenschaft überhaupt von einer solchen Erweiterung und Vertiefung jener einen Disciplin zu erwarten wäre: das hoffen wir in der Folge noch des Näheren zeigen zu können.

Bemerkungen für eine Einheit des subjectiven und objectiven Idealismus.

Von

J. Schwarz *).

Man betrachtet es von vielen Seiten als ein völlig unfruchtbares und eitles Beginnen, sich jetzt noch mit philosophischen Fragen zu beschäftigen, und sieht von eben dorther die Philosophie als eine Bestrebung des menschlichen Geistes an, die keine Zukunft mehr habe. Ueber diesen Mißcredit, in welchem die Philosophie gegenwärtig steht, soll hier jedoch keineswegs geklagt werden; wir wollen vielmehr nur an Diejenigen appelliren, welche sich in der bezeichneten Weise über Philosophie und philosophische Bestrebungen vernehmen lassen: wir wollen sie an die Gewalt erinnern, welche sie, wie Alle, die das Denken in sich verstopfen möchten, gegen sich selbst anwenden müssen, um sich dem Einflusse desselben, und somit der Philosophie zu entziehen. Sie legen nicht nur dadurch, sondern auch durch den weitern Umstand, daß sie unwillkührlich selbst immer wieder in's reine Denken zurückfallen, das stärkste Zeugniß dafür ab, daß gerade von ihnen etwas unternommen wird, was dem innersten Wesen des Menschen widerstrebt. Zudem ist ihnen selbst, ob es ihnen nun angenehm ist oder nicht, durch den historischen Boden, auf dem sie stehen, die Macht des Denkens so sehr in Fleisch und Blut

*) Verfasser der Schrift: Ueber die wesentlichsten Forderungen an eine Philosophie der Gegenwart und deren Vollziehung; Ulm 1846.

übergegangen, daß ein dieser Macht schlechthin entgegenstrebender Versuch sogar äußerlich keine Berechtigung aufzuweisen hätte, wenn nicht die philosophischen Zustände der letztvergangenen Zeit Anhaltspuncte dafür an die Hand gäben. Daß sie an diesem Gegensatze die eigentliche Grundlage ihrer Existenz haben, fühlen jene auch ganz wohl; sie halten deßhalb auch, obwohl in polemischer Weise, um so fester an dem, welchem sie sich entgegensetzten.

Wir sind weit entfernt, die Reaction gegen das freie Denken, die Philosophie, wie solche in den letzten Jahren hervorgetreten ist, und wie sie auch jetzt noch nicht ganz in das Gebiet der Vergangenheit gehört, für die rein grundlose oder willkürliche Wirkung Einzelner zu halten; sie ist vielmehr letztlich begründet in den vielfachen Verkennungen, welche das Wesen des Geistes und mancher seiner Güter in der herrschenden Schule fand. Darüber könnte man sich nun zwar mit Recht beschweren, daß man statt diese Schule allein im Auge zu behalten, die Philosophie schlechthin mit ihr identificirte. Aber es war auch die herrschende philosophische Schule, und insofern repräsentirte sie äußerlich damals die Philosophie selbst, welche den Gegnern zu jenem Vorwurfe Anlaß genug gab. Hat doch die fragliche Schule nicht kurze Zeit hindurch und mit nicht geringer Kraft verkündet, daß im Hegel'schen Systeme die Vollendung der Philosophie gekommen sei; dürfen wir uns nach diesem Vorgange wundern, wenn die Gegenüberstehenden heute noch rufen: Hegelianismus mit allen seinen — wahren sowohl, als bloß vermeinten — Consequenzen sei das nothwendige Resultat alles Philosophirens, und weil dieses, darum gar keine Philosophie! Und während die Schule die Waffen der Kritik schärfte und gegen alles Andere mit eiserner Beharrlichkeit anwandte, befand sie sich selbst ganz sicher und ruhig hinter den Mauern des Systems, das allein als makellos und unangreifbar galt. — Das Blatt hat sich gewendet und das gerade Gegentheil hiervon ist eingetreten. Die Hegel'sche Schule mußte es sich gefallen lassen, an sich selbst das negative Moment des dialektischen Processes, in dem sich nach ihrer Lehre die Welt bewegt, in so vielfacher Beziehung zu erfahren. Hiemit soll keineswegs scha-

denfroh auf das Schicksal der Hegel'schen Philosophie und Schule herabgesehen werden, das eher einen ächt tragischen Charakter hat; aber so sehr es unser Staunen erregen muß, wie tief diejenigen, die von der höchsten Region des Geistes aus die Welt bilden und lenken zu müssen glaubten, heruntergeworfen worden sind, so sehr ist es doch zugleich eine unabweisliche Forderung und zwar gerade an die Philosophie, diese Thatsache mit klarem Auge zu erfassen, und sie als nothwendiges Glied in der fortschreitenden Entwicklung des Geistes zu begreifen. Geschieht dieß, dann kann man auch um so zuversichtlicher hoffen, daß als Ziel des ganzen Processes eine schönere und tiefere Einigung nicht ausbleiben wird. Jenes Geschick der Hegel'schen Philosophie stellt sich als nothwendig und natürlich dar, wenn man die bedeutenden Mängel des Hegel'schen Systems zusammenhält mit der großen Tiefe und Wahrheit, aus welcher die Grundidee desselben hervorgegangen. Je mehr es kraft dieser Eigenschaften den Geist erfaßte und mit gewaltigen Banden festhielt, eine um so stärkere Erhebung desselben bedurfte es, wenn er sich davon wieder losreißen wollte. Wer daher in Verkennung der großen Bedeutung des Hegel'schen Systems die Gewalt, welche es lange Zeit inne hatte, für etwas bloß Zufälliges halten würde, der würde die wahren Verhältnisse der Dinge nicht weniger verkennen, als vordem die Hegel'sche Schule, und wer das Denken in seiner vollen Reinheit und Gewalt für ein bloßes nothwendiges Uebel ansieht, der befände sich in einem viel traurigern Irrthume als der, welcher, sich im sicheren Besitze einer die Geister bannenden Lehre glaubend, nicht sieht, wie ihm allmälig der Boden unter den Füßen wankend wird. Wenn aber die Ansicht ausgesprochen wird, daß der Philosophie gerade für unsere Zeit das schöne Loos gefallen sei, Friede und Versöhnung in das zerrissene Reich des Geistes zu bringen, so müßte diese nach der Meinung Vieler jedenfalls in noch weiter Ferne stehen. Die Menschen, sagt man, beschäftigen sich jetzt mit praktischer Lösung ihrer Fragen, und es sei daher noch weit bis dahin, wo die Philosophie wieder eine Rolle zu spielen Aussicht habe. Mit dieser

Ansicht könnte man sich nun zwar eher verständigen, als mit jener, welche der Philosophie allen Lebensfaden abgeschnitten glaubt; aber so sehr auch der erste Anschein für die erste dieser beiden Meinungen zu sprechen scheint, so werden dennoch auch hier noch die Dinge trüber geschaut, als sie dem wahren Sachverhalte nach sind. Es läßt sich zwar allerdings die Richtung auf die praktische Lösung der Fragen, welche die Menschheit bewegen, als vorherrschende Neigung der Zeit nicht läugnen, aber man hat doch bereits und von vielen Seiten her die Erfahrung gemacht, daß eine Lösung in jener Weise nicht ganz und nicht auf bleibende Art möglich ist, so lange nicht ein tiefer, Alle gleich einigender Grund gewonnen ist, daß der Geist über den Kämpfen, die er auf allen seinen Gebieten gegenwärtig so heftig führt, sich selbst und sein tiefstes Wesen, eher verliert, als gewinnt, wenn jene Lösung nicht auf dem Gebiete der Idee gewonnen wird. Eben dieses, sein wie seiner höchsten Güter volles Wesen wieder zu erringen, hat er sich von der Philosophie abgewendet; in jenen Kämpfen erfährt er nun immer mehr, daß er nur durch das reine und tiefe Eingehen in sich selbst und in die Wesenheit der Dinge einen festen, für Alle gleich geltenden und Alles umfassenden Boden, von dem aus also auch die übrigen Streitpuncte ihre wahre Entscheidung finden müssen, erlangen kann. Jenes reine Eingehen in sich selbst und in das Wesen aller Dinge, ist aber nichts Anderes, als Philosophie.

Der Verkennung gegenüber, welche der Geist in dem Hegel'schen Systeme so vielfach fand, wurde schon längst die Forderung eines Lebensbodens — sei es nun, daß dieser Ausdruck gerade gebraucht werde, oder nicht — als Wesentliches aufgestellt, und man hat mit diesem längere Zeit hindurch, nicht ohne Erfolg, die Angriffe der Negation vom Hegel'schen Standpuncte aus zu entkräften gestrebt. Ja, wie man auf die Kraft jenes Begriffes sich heutzutage noch gar häufig stützt, so hat man sie auch mehr und mehr gegen jede reine und freie wissenschaftliche Grundlage anwenden zu können geglaubt. Es wäre Thorheit, zu läugnen, daß der Mensch

eines solchen Lebensbodens bedürfe, einer Grundlage, auf der er selbst mit allen seinen wesentlichen Eigenschaften und Bedürfnissen erhalten ist und festzustehen vermag, und aus der ihm zugleich die wahre Kraft und Frische des Lebens strömt. Diese zwei Momente sind in jenem Ausdrucke enthalten, und betrachten wir demgemäß die jetzigen geistigen Zustände, wie sie sich eben aus der Erhebung des Geistes über die Hegel'sche Philosophie hinaus gebildet haben, so kann es zwar keinem Zweifel unterliegen, daß hierin der Geist Fortschritte gemacht hat, daß eben das bestimmtere Suchen einer absoluten genügenden Grundlage ein bedeutender Fortschritt ist. Aber demungeachtet muß behauptet werden, daß über dem Suchen nach einer solchen Grundlage meistens das nicht gehörig beachtet wurde, ob sie auch genüge, um das wahrhafte menschliche Leben in seiner ganzen Fülle daraus hervorgehen zu lassen. So ist es gekommen, daß heutzutage das Leben in seiner Fülle sich neben und außer die Grundlage, die man als die vollendete gefunden zu haben glaubt, stellt, daß ein Zwiespalt zwischen beiden, die doch auf's Innigste zusammengehören, entstanden ist, der in vielen und nicht unwichtigen Rücksichten ebenso unheilvoll und unerquicklich ist, als derjenige Zustand, welchem man zu entgehen suchte. Es ist auch dieß ganz natürlich, daß von jenen zwei Momenten, welche in dem, was die Bezeichnung „Lebensboden" besagen will, enthalten sind, das eine mit dem andern steht und fällt, keines ohne das andere volles und ungetrübtes Bestehen hat. Die angeführten beiden Momente erweisen sich aber endlich von selbst als die des Allgemeinen und Einzelnen, und wenn wir hieran einige Bemerkungen über den objectiven und subjectiven Idealismus in Beziehung auf eine Einheit beider anknüpfen, so glauben wir mit dem Bisherigen theils bewiesen zu haben, wie nöthig auch für das Leben weiteres Forschen im reinen Gebiete des Geistes immer noch ist, theils wie gerade die gegebene Fassung des in der Wissenschaft zu Erstrebenden mit der zuletzt angeführten Hauptfrage des Lebens zusammentrifft.

Gegenüber der einseitig überwiegenden substantiellen An-

schauung, welche dem Hegel'schen Systeme eigen ist, hat man vor längerer Zeit Leibnitzen's Philosophie hervorzuholen und in's Feld zu führen gestrebt, ein Heilmittel, welches freilich allein nicht ausreichte, da das besagte System ja das Princip des Spinozismus nicht zu überwinden vermocht hat, sondern zu diesem nur das andere Extrem ist, ähnlich wie der subjective Idealismus zum objectiven. Demungeachtet war es ein richtiges Gefühl, das dahin leitete, die Manen jenes Philosophen heraufzubeschwören, da er gerade der alles Einzelne erdrückenden substantiellen Grundlage gegenüber die Individuation als Höchstes und Erstes hervorgehoben hat. Zeigte sich jedoch jene Erneuerung nicht allein als hinreichend, so offenbarte sich hierin nichts Anderes, als das, daß, so wenig die Einzelnheit verkannt und als etwas bloß Untergeordnetes betrachtet werden darf, ebensowenig auch das Allgemeine ein Macht- und Inhaltsloses ist. Die entgegengesetzten beiden Anschauungsweisen, wie sie sich im objectiven und subjectiven Idealismus am Entschiedensten ausgebildet und zu großartigen Systemen gestaltet haben, lassen sich aber auf's Kürzeste und Schärfste wohl in folgenden Sätzen ausdrücken *). Im objectiven Idealismus ist das Allgemeine das schlechthin Dominirende und Seiende, im subjectiven das Einzelne; wie daher im objectiven Idealismus von dem Allgemeinen das Einzelne schlechthin gesetzt wird, dieses nur durch jenes und in jenem Bestehen hat, so wird umgekehrt im subjectiven Idealismus, im Gegensatz zum objectiven, das Allgemeine vom Einzelnen schlechthin gesetzt, hat sein Bestehen nur durch dieses und in diesem. Im erstern Falle hat das Einzelne nur Scheinexistenz neben dem Allgemeinen, im zweiten das Allgemeine nur Scheinexistenz neben dem Einzelnen.

Der eben ausgeführte Gegensatz stellt sich weiter unmittelbar

---

*) In Beziehung auf das zunächst Folgende, sowie auf alles Uebrige, verweist der Verfasser auf seine Schrift: „Ueber die wesentlichsten Forderungen an eine Philosophie der Gegenwart und deren Vollziehung," als Ausführung des hier Angedeuteten.

bar als der des allgemein Gesetzmäßigen und des in sich rein Selbstständigen und so auch aus sich Selbstthätigen, oder als der Gegensatz der Entwicklung und der That. Die That ist als solche das Einzelne, die Entwicklung das Allgemeine. Ist nun das Ich bloß das sich Entwickelnde, ist es schlechthin hingegeben an die Entwicklung, und hat es höchstens das Vorrecht, die Entwicklung als die seinige zu wissen, so ist damit die That vernichtet; setzt aber das Ich die Entwicklung schlechthin aus sich, ist Alles nur seine reine That, so ist damit die Entwicklung vernichtet, und das Ich hat höchstens den Vorzug, sein Thun als einheitliches anzuschauen. Wenn daher dort die strenge Nothwendigkeit herrscht, so waltet hier die willkührliche Freiheit. Daß aber beide Momente nothwendig zusammengehören und in Einheit sein müssen, erhellt schon aus der Geschichte des Fichte'schen Systems als des vollendeten subjectiven Idealismus, wie aus der des Hegel'schen Systems als des vollendeten objectiven Idealismus. Fichte, d. ä., hat sich in seiner spätern Periode ebenso in den objectiven Idealismus gestürzt, wie die junghegel'sche Richtung sich in den subjectiven. Bei dieser ist die Entwicklung der Welt von der Selbstbewegung des Begriffs aus zur schlechthinigen That des Ich geworden, wie bei Fichte das Ich von seiner schlechthinthuenden Natur zur schlechthinigen Hingabe an das Absolute gekommen war.

Nach einer andern Seite hin stellt sich der auseinandergesetzte Gegensatz zwischen Entwicklung und That dar, als der zwischen Anschauung und That. Es ist zwischen beiden Betrachtungsweisen nur der Unterschied, daß dort das Subject der Entwicklung und des Thuns rein für sich, hier als Glied des Weltganzen in seiner Beziehung zu diesem festgehalten wird. In der letztern Weise ist es nun die That, durch welche der Mensch über den bloßen Naturproceß sich hinausstellt, die Anschauung, durch welche er sich als Glied des Universums weiß. Der Mensch ist seinem vollen Wesen nach beides in Einem, Glied des Universums und dennoch dabei über den bloßen Naturproceß hinaus, und es ist so durch das begreifende Denken eine Einheit zu finden,

in der beide Momente nicht so zusammenschmelzen, daß keines mehr in seiner vollen Eigenthümlichkeit ersteht, sondern eine solche, in welcher sie sich selbst in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit als organische Gliederungen darlegen. Wenn der objective Idealismus jenes im Begriffe der Anschauung Enthaltene einseitig hervorhebt, so verfährt der subjective Idealismus ebenso mit dem Begriffe der That.

Diese Verhältnisse culminiren aber in dem des Unendlichen und Endlichen. Natürlich gilt auch bei diesen Begriffen, was bei den vorhergehenden, daß nämlich weder beim objectiven, noch beim subjectiven Idealismus einer jener Begriffe ganz fehlt, sondern daß immer nur einer über den andern überwiegt und ihn nicht zu seinem wirklichen Rechte kommen läßt, vielmehr in sich fast durchaus absorbirt und nur als bloße Erscheinungsform von sich setzt. So hat beim objectiven Idealismus das Endliche bloße Scheinexistenz neben dem Unendlichen, beim subjectiven Idealismus, wie sich unten noch an einigen Beispielen zeigen wird, das Unendliche bloße Scheinexistenz neben dem Endlichen.

Alle diese einander entgegengesetzten Puncte so zu vermitteln, daß jeder derselben neben der Einheit in der ihm zukommenden Berechtigung erhalten bleibt, kann als der Charakter des Reiff'schen und des neuesten Schelling'schen Systems angesehen werden. Haben wir nach Reiff in der schlechthinigen Hingabe die schlechthinige That, oder (was der Verf. in seiner oben angeführten Schrift näher entwickelt hat) den objectiven Idealismus unmittelbar als den subjectiven, so läßt sich in ähnlicher Weise der Grundgedanke der Schelling'schen Philosophie der Offenbarung, abgesehen von ihrem dogmatischen Charakter, dahin bestimmen, in der schlechthinigen That die schlechthinige Hingabe zu haben. Das Thun ist nach diesem Systeme das Absolute, Gott ist actus purus, und das Werden in Gott selbst, sowie der ganze Offenbarungsproceß stellt für die rein philosophische Betrachtung der Sache sich als das Bestreben dar, vom schlechthinigen Wollen aus das Reale zu erreichen.

Diesen und andern Bestrebungen nach Gestaltung eines philo-

sophischen Systems sind auch kritische Beleuchtungen des objectiven Idealismus, zunächst des Hegel'schen Systems, zur Seite gegangen, die, wenn sie auch nicht gerade das Ganze in einem Brennpuncte zusammenfaßten, dennoch gewichtige Bollwerke des Systems mit Glück angriffen. Es kann in dieser Beziehung unter Anderem besonders auch dem Vorwurfe, daß dort die qualitativen Unterschiede zu verschwinden drohen, die Idee nie real werde, Triftigkeit nicht abgesprochen werden. Hierauf gestützt sind gegen jene Weltanschauung alle die positiven Bestrebungen aufgetreten, welche die letzten Jahre charakterisiren. Von dieser Seite aus pflegt man sich nun vor Allem auch auf Thatsachen des Bewußtseins zu berufen und Hegel Nichtachtung solcher vorzuwerfen. Aber so gewiß Letzteres nicht ohne Grund ist, ebenso gewiß ist, daß Hegel manche jener Thatsachen und besonders die große Thatsache des Denkens wieder hervorgehoben und in ihr Recht eingesetzt hat. Hegel kann auch schon vermöge des Zusammenhangs seines Systems mit den früheren solcher Thatsachen, nicht baar und ihnen nicht schlechthin fremd sein. Freilich ist nun die absolute Selbstmacht des Denkens und ihr gegenüber die niedrige Stellung der Thatsachen des Bewußtseins bei Hegel wohl geeignet, die Männer der That gegen sich aufzustacheln, obgleich dieß sicherlich nicht die geringste Frucht der Hegel'schen Lehre ist, daß durch sie wieder Boden auch für die That gefunden worden ist. Aber ebenso nahe liegt jenen die Gefahr, daß auch sie Thatsachen des Bewußtseins auf der Seite liegen lassen, und indem sie die substantielle Anschauung des Seins gänzlich von sich weisen, könnte es ihnen geschehen, daß sie sich allzusehr in die Luft erhöben.

Die Thatsachen des Bewußtseins sind letztlich nichts Anderes, als die Momente in der Entwicklung des Geistes, und so sind sie ein Gemeinsames, das sich in und mit dem Wesen des Geistes, theils rein von diesem aus, theils in seiner Beziehung zur Außenwelt nothwendig ergibt, das sich also aus eben diesen Ursachen auf der betreffenden Stufe des geistigen Lebens und bei der betreffenden Veranlassung, wenn auch mehr oder minder ausgeprägt,

mit diesen oder jenen individuellen Modificationen, in jedem Menschen findet. Weil aber so hier das objective Element noch ganz verschmolzen ist mit dem subjectiven und dieses mit ihnen, das subjective Element selbst hier noch das unmittelbare mit Zufälligkeiten behaftete ist, so wäre es, wie leicht ersichtlich ist, ganz verkehrt, sein subjectives Bewußtsein, die Thatsachen, die dasselbe allerdings in sich erfahren mag, für den absoluten Maaßstab der Wahrheit zu halten. Vielmehr muß das, was das eigene innere Leben und Bewußtsein bietet, nicht nur selbst durch das Denken klar erfaßt, sondern auch im Verhältniß zu den übrigen Momenten des geistigen Lebens betrachtet werden. Ebendaher ist auch längst eine bloße Berufung auf Thatsachen des Bewußtseins als in der Wissenschaft unzuläßig erkannt; gültig und der richtige Weg ist nur, von den behaupteten Thatsachen des Bewußtseins aus auf das Leben und Wesen des Geistes überhaupt zurückzugehen und dieses genauer untersuchend dasjenige Moment, welches die fragliche Thatsache enthalten soll, besonders auch negativ durch Nachweisung einer Lücke oder eines Widerspruchs in dem bisherigen Begriffe, als Folge des Mangels jenes Moments, und so das Wesen des Geistes mitconstituirend nachzuweisen und den Begriff des Geistes selbst in Folge davon tiefer und vollständiger zu bestimmen.

Als hauptsächlichste, obwohl in der eben geforderten Weise noch wenig begründete Thatsache des Bewußtseins pflegt man — und nicht mit Unrecht — die Macht des Willens gegen den objectiven Idealismus geltend zu machen, sofern diesem der Wille nur als eine Daseinsweise des Denkens erscheint. Fast ganz so verfährt umgekehrt der subjective Idealismus mit dem Denken, und es fehlt auch nicht an solchen, die in letzter Zeit ebenso einseitig zum Wollen als der unendlichen Quelle geflohen sind und sich zum Theil sogar nicht gescheut haben, von bloßer Relativität des Denkens zu sprechen und dessen in grauser Verhöhnung des Geistes zu spotten. Gewiß müßte eine solche Richtung zum Wenigsten ebensosehr, als die Consequenzen des objectiven Idealismus, in ihren Folgen für das geistige Leben zerrüttend sein. Daß aber

der objective Idealismus das Denken, der subjective Idealismus den Willen als das Substantielle des Geistes behauptet, hat seinen Grund darin, daß die allgemeine Gesetzmäßigkeit im Leben des Geistes zunächst und vorherrschend im Denken, die Freithätigkeit in derselben Weise im Willen erscheint.

Das sittliche Bewußtsein insbesondere reagirt gegen jedes philosophische System, nach welchem das Ich schlechthin gebunden ist an die Entwicklung, der Mensch nothwendig handelt, wie er handelt. Aber nicht minder ist auch dem sittlichen Bewußtsein eine Weltanschauung entgegen, durch welche es selbst der That des Ich schlechthin hingegeben, das sittliche Gesetz selbst also auch nur Product des Ich wäre. Und wie nun im objectiven Idealismus das wirkliche Sein des sittlichen Gesetzes als eines absoluten schwankend geworden ist, so ist im subjectiven Idealismus die Absolutheit desselben nicht vollkommen festgestellt. Man wende in Beziehung auf das Letztere nicht ein, daß das Sittengesetz bei Kant und Fichte auf's Stärkste in seiner Absolutheit behauptet sei. Dieß ist unläugbar, aber das Sittengesetz ist als absolutes hier eben nur behauptet, nur in und mit dem Ich vorgefunden, keineswegs aus dem Absoluten, aus Gott deducirt. Seine Absolutheit ist daher hier nicht wahrhaft sicher gestellt. Ferner könnte es scheinen, als sollte hiemit irgend einer Heteronomie in Beziehung auf das Sittengesetz das Wort geredet werden; dem ist aber keineswegs so. Das Sittengesetz bleibt auch dann noch der volle und reine Selbstzweck, wenn es seinem ganzen Wesen nach aus dem absoluten Geiste abgeleitet wird. Wie alles Andere, so kann auch das Sittengesetz seine Absolutheit nur aus dem absoluten Geiste haben; es ist daher mit diesem in ganz bestimmte Verbindung zu bringen. Als das absolute Sollen ist das Sittengesetz aus dem absoluten Geiste durch diesen gesetzt. Kraft dieser Setzung ist das absolute Sollen auch nicht mehr das rein formale; als solches muß es vielmehr letztlich nur dann gefaßt werden, wenn es bloß empirisch gefunden ist.

Nicht weniger als vom sittlichen Handeln wird ferner eine wirkliche Vereinigung der richtigen, und eine wahrhafte Vermeidung

der falschen Momente des subjectiven und objectiven Idealismus von allem Handeln des Menschen überhaupt und vom Wesen der Geschichte gefordert. Der eigentliche Nerv ist dem Handeln beim objectiven Idealismus genommen und statt wirklicher, nicht bloß scheinbarer, Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit ist es hier nur noch, wenn auch nicht eine rein mechanische, so doch höchstens vergeistigte dynamische Bewegung. Der subjective Idealismus dagegen schwellt das Handeln an zu einer schlechthinigen Macht, und einen festen Grund ihm nicht verleihend, macht er es zum überwiegend zufälligen. Die Geschichte aber wird weder von dem Principe der bloßen That, noch von dem der bloßen Entwickelung aus vollkommen begriffen. Der subjective Idealismus muß zur Geschichte etwas hinzuthun, besondere Umstände, eigenthümliche Motive der handelnden Personen, und dieß Alles mehr oder weniger zufällig eintreten lassen. Ist es nicht nöthig, solches erst hinzuzubilden, weil es selbst schon mit vorliegt, so tritt dieß wenigstens als hauptsächlichstes Agens hervor. Der objective Idealismus dagegen muß von der Geschichte immer etwas hinwegthun, nehmlich gerade jenes, was dem subjectiven Idealismus die Hauptsache ist. Wenn nun gleich nicht zu läugnen ist, daß in dem letztern Falle sich eine weit befriedigendere Geschichtsbetrachtung ergibt, als in dem erstern, so wird doch auch da der Geschichte Gewalt angethan, und Alles, was nicht geradezu in den Entwicklungsgang der Idee fällt, wird als mehr oder weniger unbegreiflich abgeschnitten.

Die Geschichte ist die Selbstverwirklichung des Geistes, wer wollte diese nicht zugeben? Aber die Selbstverwirklichung des Geistes vollzieht sich durch dessen freie Selbstsetzung, in und mit dieser. Wir bedürfen der Macht der Entwickelung nicht weniger als der Kraft der That und umgekehrt: nur durch jene ist die Versöhnung des Geistes mit der Geschichte und das Vertrauen auf sie möglich, wie durch den Grundsatz der That dieses Vertrauen, diese Versöhnung erst lebendig ist. Das erstere Moment für sich allein ist dem objectiven Idealismus eigen, und es mangelt ihm das zweite. Dem subjectiven Idealismus dagegen ergeht es ge-

rade umgekehrt; ihm ist jene Versöhnung und jenes Vertrauen etwas Unwahres, weil ihm über der schlechthinigen Macht der Subjectivität die objective Gewalt der Entwickelung verschwunden ist. An diesem Puncte zeigt sich wieder ganz deutlich, wie, was der Wissenschaft gilt, auch dem Leben gilt, und was jene bedarf, auch das tiefste Bedürfniß der letztern ausmacht. Die richtige Anschauung des Werdens der Geschichte zu gewinnen, ist das Bewußtsein unserer Zeit ebenso bestrebt, als es sich in der Ansicht über den fraglichen Punct in schroffer Weise getheilt hat. Die Meisten haben das Vertrauen auf eine allgemeine Macht im Geschehen abgeschüttelt und glauben, nur mit der eigenen bloß subjectiven Gewalt das Ziel erreichen zu können. Je weniger sie sich aber dabei des Bewußtseins von der allgemeinen in der Geschichte wirksamen Macht ganz entschlagen können, desto unsicherer und unruhvoller müssen sie werden. Auf der andern Seite wird es denjenigen, welche auf die durch die Geschichte hindurchgehende objective Kraft allein sich stützen, schwer, diese ihre Betrachtungsweise aufrecht zu erhalten; sie müssen dazu immer und immer wieder in die innerste Tiefe des Geistes und des Grundwesens aller Dinge hinabsteigen, und je mehr sie sich wieder daraus erheben, um so stärker erfahren sie stets von Neuem, daß neben jener, in und mit ihr noch eine andere Gewalt, die subjective, in der Geschichte wirksam ist. Beide Standpuncte laufen daher auch häufig unvermittelt in einander, und eine unheilvolle, weitgreifende Verwirrung der Begriffe hat sich hieraus auch in Beziehung auf diese Seite des geistigen Lebens erzeugt.

Wenn aber so nur durch eine wahre Einheit des subjectiven und objectiven Idealismus eine richtige Erfassung des Wesens und Lebens des Geistes möglich ist, so greift dieß noch tiefer ein in die Anschauung des Seins, wenn wir sehen, wie beim objectiven Idealismus das menschliche Denken das göttliche Denken ist, und ebenso beim subjectiven Idealismus das M e n s c h l i c h e, hier der Wille in den hauptsächlichsten Beziehungen, a n d i e S t e l l e d e s G ö t t l i c h e n tritt. Daß dieß beim objectiven Idealismus der Fall ist, bedarf keiner besondern Nachweisung; es ist

dort nach offenem Ausspruche das menschliche Denken das Sichselbstdenken Gottes. Aber auch vom subjectiven Idealismus gilt jenes nicht minder. Der Wille des Subjects ist nach Fichte, d. h., seiner innern Natur nach ganz absolut, wenn er auch das Nichtich als Schranke sich gegenüber hat; er selbst soll ja letztlich diese Schranke sich gesetzt haben. Und wie bei Hegel Gott nur die absolute Idee ist, so ist nach Fichte der Begriff Gottes mit dem der moralischen Weltordnung abgeschlossen. Solches nahe Zusammentreffen Hegel's und Fichte's in diesem gewichtigen Puncte ist gewiß nicht ohne Bedeutung, und es bietet dasselbe eine Instanz gegen diejenige Ansicht, welche im Fichte'schen Systeme den vollendeten subjectiven Idealismus, im Hegel'schen aber den absoluten Idealismus sieht. Kant's Philosophie wird dabei als unvollendeter subjectiver, Schelling's System als objectiver Idealismus betrachtet. Wenn man nun auch gegen die letzteren Bestimmungen nichts einzuwenden vermag, so ist doch in Hinsicht auf die ersteren durch die dort einander gegenübergestellten Begriffe nahe gelegt, daß wir in Hegel ähnlicher Weise den Vollender des objectiven Idealismus haben, wie in Fichte den des subjectiven. Zwar vermag jenes für sich natürlich noch keinen förmlichen Beweis abzugeben, aber es zeigt sich wenigstens der Gesetzmäßigkeit der Entwicklung weit gemäßer, in der angegebenen Weise Fichte und Hegel parallel und ebenso in Schelling eine Parallele zu Kant zu haben, und wie in dem Systeme dieses den unvollendeten subjectiven, so in dem Systeme jenes den unvollendeten objectiven Idealismus zu erkennen. Eine solche Vorstufe für jede der genannten zwei Hauptformen des Idealismus erklärt sich aber einfach aus der Tiefe und Größe der Neugestaltung. Daß aber das über den subjectiven Idealismus und den als das Wesentliche des Geistes behaupteten Willen oben Gesagte richtig ist, dafür liefert nicht bloß das Reiff'sche System einen Beweis (der Verf. verweist hiezu auf die Kritik desselben in seiner oben angeführten Schrift), sondern auch Schelling's neueste Philosophie. In Schelling's Philosophie der Offenbarung ist Gott als Ursein, das aber wesentlich absoluter Wille ist, an

die Spitze gestellt, und sofern das Dasein, das Werden alles Daseienden durch die Potenzen in Gott und deren Spannung entsteht, scheint hiedurch die menschliche Freiheit vernichtet zu sein. War aber nach Schelling dem Menschen die Macht gegeben, die Potenzen, die in ihm in Einheit gesetzt waren, wieder in Spannung zu setzen und dadurch aus ihnen außergöttliche oder natürliche Mächte zu machen, so ist damit der Mensch, wenn auch factisch bloß der erste Mensch, an dieselbe Stelle mit Gott gesetzt, ja gerade in jenem Puncte mit einer Macht bekleidet, die größer ist als die Gottes selbst, so daß dieser erst des Offenbarungsprocesses bedarf, um das durch den Menschen zerrüttete Dasein wieder in Ordnung zu bringen.

Man hat gehofft, durch die Zurückwendung zum subjectiven Idealismus besonders auch der Religion den ihr gebührenden Platz wieder zu erringen. Schelling zumal trat auf die Arena mit vielen Erwartungen und vielen Versprechungen. Wenn aber nach ihm die durch den Sündenfall entfesselte Potenz eine göttliche ist, so ist die Einheit des Seins hiedurch schlechthin zerrissen, mit der nothwendigen Folge, daß die Rückkehr zur Einheit etwas vollkommen Magisches ist, und die Religion als etwas nur einer intelligibeln Welt Angehöriges erscheint. An diese letztere Klippe zu gerathen, sind wir überhaupt nach den religiösen Richtungen unserer Tage ebenso in Gefahr, als in der, von dem wahren Wesen der Religion zu wenig zu haben. Das wiedererwachte religiöse Leben stellte sich nothwendig in Gegensatz gegen das Hegel'sche System, für dessen Lehre über die Religion jene Erhebung in ihrer so bedeutenden Macht, also das Wesen der Religion selbst in seiner ganzen Tiefe etwas Unbegreifliches ist; und eben durch diesen Gegensatz gegen die Hegel'sche Lehre und ihre Consequenzen erscheint auch das andere Extrem, zu dem man nun auf religiösem Boden so vielfach kam, als ein ganz natürliches und nothwendiges Begebniß.

Mit demjenigen Momente, welches die Religion dem objectiven Idealismus entgegenhält, stand stets in enger Verbindung ein anderes, welches nicht weniger, als jenes, zum Gegensatz

gegen den objectiven Idealismus, besonders dessen Vollendung im Hegel'schen System, getrieben hat, nämlich der Begriff der Persönlichkeit. Der Religion war es dabei zwar hauptsächlich um die Persönlichkeit Gottes zu thun, aber es war dennoch bei dem absoluten Geiste, wie bei dem subjectiven letztlich ein und derselbe Grund, der da trieb, die Persönlichkeit für beide in vollem Maaße in Anspruch zu nehmen. Die Persönlichkeit des subjectiven Geistes konnte nun freilich die Hegel'sche Philosophie so wenig, als je eine, läugnen, aber dabei ist es dennoch geschehen, daß der fragliche Begriff in dem System keine feste Stelle fand, und nicht zu vollem, wirklichen Dasein kam. Wie aber beim subjectiven Geiste, so fand sich auch für den absoluten Geist, daß im Begriffe der Persönlichkeit der des Geistes sich vollendet, dieser darin seine Spitze hat, ein unpersönlicher Geist daher nicht wirklich und wahrhaft Geist wäre. Die Frage nach der Persönlichkeit Gottes ist daher letztlich auch keine andere, als die nach der vollen, ebendamit erst wahrhaft wirklichen Geistigkeit Gottes.

Als eine der Einwendungen gegen den objectiven Idealismus, zunächst das Hegel'sche System, haben wir schon oben angeführt, daß, wenn nun die Idee real würde, die Entwicklung, in welcher sie ihr Dasein hat, aufhören würde, und so die volle Verwirklichung der Idee ihre reine Vernichtung wäre. So gewiß nun dieser Einwurf jene Weltanschauung in seiner ganzen Schwere trifft, so leicht übersieht man doch, daß er selbst fast in ganz gleicher Weise gegen den subjectiven Idealismus gilt. Nach Fichte, d. ä., ist in unserer Thätigkeit als solcher keine Mannigfaltigkeit, das Ich für sich die absolute, reine Identität; Mannigfaltigkeit und ein bestimmter Charakter wird ihm nur durch die Beziehung auf den Widerstand. Es kann daher, wenn nicht die Bestimmtheit verloren gehen soll, nur ein in's Unendliche gehendes Hinausrücken der Schranke stattfinden. Gerade dieß, was in der vollendeten Gestaltung des subjectiven Idealismus auch offen ausgesprochen ist, hatte nun hauptsächlich über den subjectiven Idealismus hinausgetrieben, und — die Sache in ihrem tiefsten Grunde ausgedrückt — zur Erkenntniß des Absoluten als

nicht bloß äußerlich über der Welt dominirenden oder als nicht bloßen Sollens, sondern als Seins in der Welt geführt. Dieß ist der Grundgedanke des objectiven Idealismus, besonders in seiner Vollendung durch Hegel; jedoch hat sich die Grundbestimmung, wie sie nun hier gefaßt wurde, als mangelhaft und jenes, was sie selbst fordert, nicht vollständig erfüllend erwiesen. Denn auf der einen Seite ist dort dem Sollen seine Kraft genommen worden, indem es neben dem die Welt absolut Treibenden zugleich zu dem sich in gleicher Weise Treibenden wurde, und so selbst dem steten Processe anheimfiel. Ebendamit war auf der andern Seite dem Sein die Kraft des Sollens ganz gegeben, und jenes selbst die Macht des Sollens schlechthin geworden, hiemit in dem Sein über der Immanenz des Sollens das transeunte Wesen dieses zu sehr versenkt. Hegel selbst wollte zwar beides festhalten, indem er aber auf die Immanenz den hauptsächlichsten Nachdruck legte, wurde ihm das transscendente Wesen des Sollens zur reinen Selbstbewegungsform der Immanenz, während gerade umgekehrt die Immanenz aus der Selbstbewegung der Transscendenz kommt. Ebenhierauf nun gründet sich letztlich auch, daß die Idee, das Absolute als treibender Grund der Welt diese zum wirklichen und vollen Dasein der Idee in ihr führen muß. Die Erkenntniß, daß das Absolute, wenn es anders dieses sein soll, sich selbst in Wahrheit zu verwirklichen hat, hat daher auch auf's Neue dem Geiste zum Bewußtsein gebracht, daß sowohl die absolute Idee, als er selbst mehr ist, als nur dazu zu dienen, einen unendlich sich wiederholenden dialektischen Kreislauf zu bilden.

Die deutsche Wissenschaftsprache.

Von

Prof. Dr. Lindemann in Solothurn.

Caspar v. Stieler, genannt der Spate, tritt mit seinem 1692 erschienenen Sprachschatze als einer der ersten kräftigen Reinwalte unserer kernigen Muttersprache auf. „Die deutsche Sprache, sagt er, ist billig vor die vornehmste und fürtrefflichste Hauptsprache zu beehren, als welche einfach, selbsteigen, lauter und rein ist, und nicht nur Alles, was die Welt begreifet, ohne Beihülfe einer andern Sprache deutlich und vernehmlich nennen, sondern auch denjenigen Dingen, welche noch anderer Orten erfunden und erdacht werden, solch einen bequemen Namen geben kann, der sobald von dem geringsten Menschen, Weibern und Kindern, wenn sie denselben nur einmal hören, verstanden werden mag. Immer und ewig Schade ist es, daß die neugierige Unkinder ihrer angebornen Sprache einen solchen unverdienten Neid auf dieselbe werfen, und lieber Stümmel und Undeutschdeutsche sein, als der Welschen, Spanischen, Französischen und Lateinischen Flickwörter müssig gehen wollen. Man hat schon eine geraume Zeit her wider solche Neugierigkeit der Deutschen gesungen und gesagt, aber da hilft weder warnen noch weisen, ja es scheint, als wenn man wissens und willens barbarisch werden, und durch die Schande, so man der herrlichen und allerreichsten teutschen Sprache anthut, eine Gloire (denn Ruhm, Preiß und Ehre ist viel zu schlecht) erbetteln wolle. So toll und töricht geht der arme verführte Deutsche mit sich selber um; — wer

aber sich selbsten unehret, wer kann und will dem helfen? Vielmehr hat es das Ansehen, als wolle noch sogar das Uebel ärger werden, nachdem man bei fürstlichen Höfen französische Trachten, französische Geberden, französische Diener siehet und lieber französisch als deutsch reden hört. Wo es nur nicht ein Vorspuk des französischen Joches sein möchte!" Daß C. v. Stieler's Besorgniß völlig eingetroffen ist, haben wir leider nur zu gut erfahren! Der deutsche Vaterlandsinn hat zwar in den Jahren 1812—15 das französische Joch wiederum zerbrochen; wenn wir aber heute noch von unserer deutschen Wissenschaftsprache einen Schluß auf eine echtdeutsche Vaterlandliebe machen wollen, so dürfte es wohl, wenigstens hinsichts unserer Wissenschaftforscher, Gelehrten, Schön- und Zeitschriftschreiber, noch nicht gar glänzend damit beschaffen sein. Stieler's Worte gelten leider mit wenigen Abänderungen vielmehr noch heute!

Daß die Sprache unsers geselligen Verkehres und Schriftthumes an Ueberladung von fremdem Wuste kränkelt, braucht hier nicht durch besondere Belege bewiesen zu werden; fast alle unsere Schriftwerke zeugen für diese Thatsache. Wir alle leiden an dieser vaterländischen Krankheit, und versündigen uns theils mit Bewußtsein, theils aus Fahrlässigkeit noch täglich an unserer ehrwürdigen Muttersprache. Aber das sollten wir endlich beherzigen, daß eine Sünde gegen den Geist, die Gesetzlichkeit und Würde unserer uralten Muttersprache zugleich eine Sünde wider unsere Volksehre ist; daß die Reinhaltung unserer Sprache in ihrer hohen Einfalt und lieblichen Keuschheit somit eine deutsche Ehrensache ist; daß es für biedere Deutsche endlich einmal Zeit wäre, eine Ritterinnung neuerer Art zu gründen, welche für die Reinhaltung unserer Sprache von fremdem Flickwerke in die Schranken träte. Bei einem weisen und kräftigen Beginne dürfte wohl dieser Ritterorden eine reichere Wirksamkeit haben und größere Ergebnisse zu Tage förden, als der noch in München bestehende Orden vom heil. Georg für Vertheidigung der unbefleckten Empfängniß der Jungfrau Maria. Denn nicht die sechzehn Ahnen würden die Bedingung zur Aufnahme in diese vaterländische Innung aus-

machen; sondern ein treues, für das Wohl und die Ehre des Vaterlandes glühendes Gemüth, und ein redliches Wollen und Wirken für Reinhaltung unserer Muttersprache wären die einzigen Anforderungen an alle gebildeten Männer deutscher Zunge. Es kann nicht geläugnet werden, daß die allgemeine leichtsinnige Versäumung dieser heiligen vaterländischen Aufgabe, seit C. v. Stieler bis heute beschämend für uns ist. Doppelt beschämend muß es aber für uns sein, daß selbst der gerechte Tadel, ja selbst nicht einmal der wohlverdiente Spott fremder Schriftsteller, uns nicht von dieser fortwährenden Entweihung unserer herrlichen Muttersprache heilen konnte! Jener Tadel z. B., welchen vor etwa vier Jahrzehnten der Franzose Promonval gegen unsere Väter aussprach, der sollte uns heute noch das Blut in die Wangen treiben. „Sehr viele Deutsche, sagt er, mischen ohne daran zu denken, einer jeden Redensart irgend ein französisches oder lateinisches Wort ein. Das Lächerlichste dabei aber ist, daß dieser Gebrauch so allgemein ist, daß sich nur noch sehr zart fühlende Personen dadurch beleidigt fühlen!" Kolbe, der in seiner Schrift über den Wortreichthum der deutschen und französischen Sprache obigen Tadels erwähnte, fügte folgende Bemerkung bei. „Einmal fremde Worte für Allgemeinbegriffe und fremde Endungen angenommen, findet dann gar keine Grenze mehr statt. Denn wer hier wie in allem Schlechten über die erste Scham hinaus ist, der kennet überall keine hemmenden Zügel mehr. Es gibt kein anderes gebildetes Volk, bei dem ein solches Gesudel sich auch nur als möglich denken ließ!"

Friedrich Leopold Graf v. Stolberg verglich im vaterländischen Museum (1810. S. 515—530) die Fremdwörter seelenlosen Mumien, welche wir, wenn volles Leben in unserm geistigen Verkehre sein soll, sobald als möglich entfernen müßten. Jedenfalls sind sie einigermaßen für uns todte Laute, bei deren Anhörung man oft etwas Unrichtiges oder wenigstens doch Einseitiges denkt, und in welche man gewöhnlich etwas Willkürliches beimischen wird. Daher die gar nicht auffallende Erscheinung, daß ein und dasselbe Fremdwort in unserer barbarischen Philo-

sophensprache, wie ich dieses in meiner jüngsten Abhandlung über Krause's Philosophie bei dem Fremdworte „Pantheismus" (B. XV. S. 100) nachwies, sogar Entgegengesetztes bezeichnet; so daß selbst der Mann von Fach sich beinahe genöthigt sieht, wie dieses namentlich bei der Hegel'schen Philosophie vielfach der Fall ist, für das Verständniß eines tiefern Denkens ein eigenes Wörterbuch anzulegen. Welcher fremde Urdenker vermöchte wohl die Kant'sche, Fichte'sche, Schelling'sche, Hegel'sche rc. Wissenschaftsprache zu verstehen, ohne sie eigens aus den Schriften dieser Denker zu erlernen? Noch viel weiter gehen leider die naturforschenden Schriftsteller (als ein sprechendes Beleg vergleiche man nur R. Wagner's physiologisches Wörterbuch), die nicht selten ganz muthwillig unsere würdige Muttersprache durch Einmischung ganz unnöthiger Fremdwörter entweihen; welche letztere doch von unseren Frauen und allen nicht in höheren Schulen Gebildeten, mithin von dem bei weitem größten Theile unsers Volkes, gar nicht verstanden werden. Dieses babylonische Sprachgemisch, welches uns völlig in die Zeiten vor Gottsched zurückzustürzen droht, ist ein Hauptgrund, daß unsere Wissenschaftforscher und ihre Leistungen so wenig volkthümlich sind, und theilweise auch davon, daß die große Volksmasse in noch tiefer Unwissenheit über Dinge schmachtet, die sie alltäglich umgibt. Unsere wissenschaftliche Wirrsprache erscheint demnach sogar als eine Sünde wider den Geist unsers großen und biedern Volkes!

Hohe Zeit wäre es endlich einmal, diesem fremden Unwesen auf dem Boden deutscher Zunge sein seliges Sterbstündlein einzuläuten! Wirklich an der Zeit wäre es jetzt wiederum, jene Sprachvereine fruchtbringend zu erneuern und zu verallgemeinern, die innerhalb der zwei letzten Jahrhunderte aufgetaucht sind und theilweise noch bestehen. So hatte der in Weimar im Jahre 1617 gestiftete Palmenorden den Zweck: „die Muttersprache in ihre uralte angeborne Reinigkeit und Zierde wieder einzuführen, sie von dem fremden drückenden Sclavenjoche zu befreien, und durch alte und neue Kunstworte zu befestigen." Denselben Zweck nahmen auch an die Spitze ihrer Satzungen der Blumenorden

der Schäfer an der Pegnitz zu Nürnberg (1644), die deutschgesinnte Genossenschaft zu Hamburg (1646), der Schwanenorden an der Elbe (1760), und die deutsche Gesellschaft zu Leipzig (1607 erneuert durch Gottsched 1727). Auch die Berlinische Gesellschaft für deutsche Sprache hat in unserm Jahrhunderte Wesentliches für Reinigung und Höherbildung unserer ehrwürdigen Muttersprache beigetragen.

Was Wolff und Thomasius für Einführung der deutschen Sprache als Wissenschaftsprache überhaupt leisteten, das sollten wir heute in dem Besondern unserer wissenschaftlichen Schrift vervollständigen. Die Bestrebungen und Leistungen von Stolberg, Campe, Wolke, Kolbe, Jak. Grimm, Bopp, Pott, Heyse, Becker, Graff und anderer Sprachforscher sollten allgemein angeeignet und zu einem Gemeingute aller Gebildeten unseres Volkes gemacht werden. Die deutschen Dichter und theilweise auch unsere Künstler gingen den Wissenschaftforschern in Veredlung und Höherbildung unserer Muttersprache voraus. Lassen wir uns nicht länger mehr durch sie beschämen; folgen wir vielmehr wenn auch spät ihrem schönen Beispiele, und suchen wir durch doppelten Eifer bald wieder gut zu machen, was wir nur zu lange versäumt haben! Denn „die Wissenschaftsprache," sagt sehr richtig Krause S. 53 seiner Schrift von der Würde der deutschen Sprache, „ist hinter der Wissenschaft, und die deutsche Sprache überhaupt hinter dem Lebensstande des Volkes, zurückgeblieben." Die Sprachverdienste, die sich z. B. ein Oken in der Naturgeschichte, ein Jahn in der Turnkunst, und insbesonders Krause in der Philosophie erworben, sollten endlich allgemein anerkannt und nachgeahmt werden.

Namentlich unseren Fachgenossen möchte ich es zu beherzigen geben, daß auch Leibnitz, Wolff, Kant, der ältere Fichte, Tieftrunk und andere lebhaft die Ansicht theilten, unsere Muttersprache könne zur Wissenschaftsprache erhoben werden. Leibnitz erkannte unter allen neueren Sprachen die deutsche darum für

die Philosophie am angemessensten, weil sie keine Ausdrücke für leere Begriffe habe. Kant erklärte, daß er die philosophische Kunstsprache in reinem Deutsch abfassen würde, wenn er dazu die gehörige Sprachkenntniß hätte. In seiner Schrift über den Begriff der Wissenschaftlehre (2te Ausgabe, 1798, S. 13) sagt Fichte: „die Nation, welche die Wissenschaft erfinden wird, wäre es wohl werth, ihr aus ihrer Sprache einen Namen zu geben. Sie wäre es wohl werth, ihr die übrigen Kunstausdrücke aus ihrer Sprache zu geben, und die Sprache selbst, sowie die Nation, welche dieselbe redete, würde dadurch ein entschiedenes Uebergewicht über alle anderen Sprachen und Nationen erhalten. Es gibt sogar ein nach allen' seinen abgeleiteten Theilen nothwendiges System der philosophischen Terminologie, vermittelst der regelmäßigen Fortschreitung nach den Gesetzen der metaphysischen Bezeichnung transscendentaler Begriffe, u. s. w. Dadurch wird denn die Philosophie, die ihrem Inhalte nach für alle Vernunft gilt, ihrer Bezeichnung nach ganz national: aus dem Innersten der Nation, die diese Sprache redet, herausgegriffen, und wiederum die Sprache derselben bis zur höchsten Bestimmtheit vervollkommnend. — — Mit der Bestimmung dieser Terminologie endet die philosophirende Urtheilskraft ihr Geschäft, das in seinem ganzen Umfang für Ein Menschenleben leicht zu groß sein dürfte. — — Dem Verfasser ist alle Terminologie nur provisorisch, bis sie einst allgemein und auf immer gültig festgesetzt werden kann." In der Vorrede zu den Vorlesungen über das System der Philosophie äußert sich Krause S. XI. gelegentlich seiner Rechtfertigung über den Gebrauch einer reindeutschen Wissenschaftsprache folgender Art: „Wohl mögen unter den Deutschen, besonders auch unter den deutschen Philosophen, erst wenige sein, welche es einsehen, wie wichtig nicht nur für das deutsche Volk selbst, sondern für die ganze Menschheit dieser Erde, und wie schön und würdevoll das Unternehmen ist, die deutsche Sprache in ihrer Einheit und Reinheit herzustellen, sie nach ihrem eigenen Geiste zu entfehlern und zu vervollkommnen, und insbesondere sie als Wissenschaftsprache auszubilden. Wohl meinen sogar Viele, unsere deutsche

Sprache habe schon ihre Hochbildung, welche sie die klassische Vollendung nennen, erreicht, und verlangen daher, „„daß selbige in ihrem gegenwärtigen Zustande belassen werden solle, damit die bis jetzt in ihr geschriebenen Meisterwerke der Wissenschaft und der Kunst stets genießbar bleiben möchten."" Dieß aber ist ebenso sachwidrig und unausführbar, als wenn man ein gesundes, lebenkräftiges, schönes Kind, befriedigt von seiner Kraft und Schönheit, hindern wollte, daß es nicht zum Jüngling und Mann heranreife. Unsere deutsche Sprache gibt sich nicht in diese Fesseln; sie wird mit dem deutschen Volke selbst immer reiner, höher, großartiger, reicher, schöner, ihrem Geiste treu, erblühen. Denn eine jede freie, selbstständige, an sich ohne Ende bildbare Ursprache kann nur mit dem Urvolke selbst, dessen Geist sie empfangen, geboren, gepflegt und erzogen hat, um sein Leben in ihr auszusprechen, entstehen, — wachsen, blühen, reifen und erlöschen. Daher wird auch mit dem Leben des deutschen Volkes unsere Sprache fortan wachsen und sich vervollkommnen. Das Fehlgebildete und Mißlungene in den Versuchen der Einzelnen, wird durch den Sprachgeist des Volkes abgewiesen und wieder ausgeschieden, das Echte, das Richtiggebildete, Edle und Schöne aber an Worten und Redarten wird in das Leben der Sprache aufgenommen werden, und wird dann bestehen, so lange die deutsche Zunge auf Erden gehört wird. Denn so eigenthümlich neue Wörter und Redarten anfangs denen zu gehören scheinen, welche sie zuerst an's Licht bringen, so sind selbige doch nicht ihr Werk, und haben mit der Persönlichkeit derselben nichts gemein; sie gehören der Sprache selbst an und dem Volke, dessen Geist diese Sprache geschaffen hat und bildet. — Ganz besonders aber in dem obersten Theile der Wissenschaft, der sogenannten Metaphysik, ist es erforderlich, daß der Gebrauch der Wörter und die ganze Rede sachgemäßer, reiner, edler, kürzer und überhaupt gliedbaulicher (organischer) werde. Insonderheit sind in diesem Theile der Wissenschaft mehre zusammengesetzte Wörter erforderlich, als bisher angewandt zu werden pflegen. Es ist ein günstiger Umstand für die vollkommnere, kürzere und übersichtlichere

Darstellung der obersten Grundgedanken, daß die deutsche Sprache es vermag, angemessene zusammengesetzte Wörter aus ihren Wurzelwörtern und Stammwörtern zu bilden, und darin ihre ältere Schwester, die Sanscrit-Sprache, zu erreichen und zu übertreffen, die es ihr in ihrer Wissenschaftsprache hierin bisjetzt zuvorthut." In seiner Schrift von der Würde der deutschen Sprache gibt uns Krause S. 39 ebenfalls folgende nur zu wahre und beherzenswürdige Andeutung: „Bleibt die Sprache hinter dem Stande der Wissenschaft zurück, oder wird ihre Weiterbildung planlos und kunstwidrig vorgenommen, so wird der Wissenschaftbau selbst gehemmt und zerrüttet, und das gesellige Zusammenarbeiten an demselben erschwert."

Nach Anführung des Geschichtlichen und Dessen, was edle vaterländische Vorfahren und Zeitgenossen für Reinhaltung und Höherbildung unserer Muttersprache thaten, will ich nur noch einige Bemerkungen über die Wesenheit der deutschen Wissenschaftsprache überhaupt nebst einigen unmaßgeblichen Vorschlägen beifügen, auf welche Weise sie allmälig deutscher, vollkommener und allgemeiner gemacht werden könne.

Unsere Muttersprache zeichnet sich bekanntlich durch den Reichthum ihrer Wortbildungen und durch ihre Bildsamkeit vor allen anderen europäischen Sprachen aus. Sie ist darum vollkommen geeignet, nicht nur zum Ausdrucke der gewöhnlichen Lebenszustände, sondern auch des ganzen Seelenlebens. Als Ausdrück unserer Seelenzustände muß jedoch die Sprache der Wesenheit der Seele selbst entsprechen. Nun äußert sich die Seele nach dem Gesetze der Einheit, Gegenheit und Vereinheit, und gliedert sich in Sinn, Trieb und Gemüth; es muß sonach auch die Sprache als Wissenschaftsprache alle Zustände des Sinnes, Triebes und Gemüthes eines Volkes nachzuzeichnen befähigt sein. Die Sprache verleiht mithin zugleich den höchsten und innigsten Thätigkeiten des Volksgeistes die entsprechende Ausdruckweise und Gestaltung. Sie bezeichnet alle unsere Innerungen, unser Denken, Erkennen, Empfinden, Ahnen, Vorstellen und Erfahren; sie stellt ebenfalls alle unsere Strebungen, d. i. unsere Begehrungen, unsere Willens-

zustände und die Dichtungen der Einbildungskraft oder der Phantasie dar. Ebenso malt sie das ganze Gefühl- und Thatleben des Volkes allhinsichtlich ab; daher vermag sie Wissenschaft und Kunst, Gottinnigkeit, Güte, Gerechtigkeit und Seligkeit, und nicht weniger die Schönheit des Geistes, des Gemüthes und der Natur würdig zu schildern.

Wie der Einzelmensch und jedes Volk in bestimmt unterschiedenen Lebensaltern und in verschiedenen Lebens- und Bildungszuständen sich stetig gestalten; ebenso schreitet auch die Sprache, als der Ausdruck ihres Gesammtlebens, mithin auch die Wissenschaftsprache fort. Jede höhere Bildungsstufe des Volkes, verursacht und fordert demnach auch die Veredlung und Höherbildung seiner Sprache. Es hieße ein Volk widerrechtlich in seiner Kindheit zurückhalten, wollte man seine Sprache in den engen Grenzen der kindlichen und jugendlichen Anschauungs- und Ausdruckweise für alle Zeiten wesenwidrig festbannen. Aus diesem Grunde muß jener vielseitig gehörte Einwand, wonach die Wissenschaftforscher in Bildung von Neuwörtern nicht über die bisherige Ausdruckweise des Volkes hinausgehen dürften, mit ganzer Entschiedenheit zurückgewiesen werden. Dieser unrichtige Einwand wird ja selbst durch die Geschichte der Menschheit vielfach der Unwahrheit gezeiht; denn jeder Fortschritt des geistigen und geselligen Lebens mehrt auch den Reichthum der Sprachausdrücke, und jede neue Schauung und Erfindung bedarf stets einer mehr oder minder neuen Bezeichnung für die Sprache. Außerdem wird und soll der Wissenschaftforscher nicht unter oder bloß auf der Stufe der allgemeinen Volkbildung stehen; sondern er soll seinem Volke als ein geistiger Leuchtthurm den Weg des Fortschrittes und der stetigen Höherbildung und Veredlung zeigen; er soll so viel als möglich die geistige Dämmerung der großen Volksmasse aufzuhellen und schwinden zu machen streben. Schon aus diesem Grunde kann er nicht für alle neugefundenen Begriffe, insbesonders für höhere Geistesschauungen nicht, seine Zuflucht zu den bisher gebrauchten Dämmerworten des Volkes nehmen, bei deren Anwendung er über manche Neubegriffe vielfach den Leser

mehr verwirren als weiterfördern könnte. Der Wissenschaftforscher hat den hohen Beruf, dem Volke auf dem Wege der tiefern und klarern Erkenntniß der menschlichen Zweckbestimmungen und Aufgaben, und in der Einsicht der zweckmäßigsten Mittel zur Verwirklichung derselben, voranzuschreiten. Er hat ebendeßhalb auch die Befugniß die neuen Ergebnisse seiner Forschungen dem Volk- und Sprachgeiste gemäß neu zu bezeichnen, und dadurch die Volksprache zu einer für alle neuen Schauungen ausreichende Wissenschaftsprache zu steigern.

Daß unsere uralte Muttersprache zu einer vollkommen ausreichenden Wissenschaftsprache veredelt werden könne, das kann kein nur nothdürftiger Kenner derselben ihr abstreiten. Sie stellt schon jetzt, freilich mit Hülfe einer bedeutenden Anzahl meist unnöthig eingeschmuggelter Fremdwörter, großentheils unser Wissenschaftleben dar. Daß sogar die Urwissenschaft (Metaphysik) und überhaupt die reine Vernunfterkenntniß oder die Philosophie in reindeutscher Sprache dargestellt werden könne, davon gab uns bereits Krause ein nachahmungswürdiges Beispiel; welches nur von afterdeutschen Wissenschaftforschern und Solchen verspottet und lächerlich gemacht werden konnte, die sich darum in ihrer bunten, aus lateinischen, französischen, griechischen rc. Fetzen zusammengeflickten Sprachjacke gefallen, weil sie die Fähigkeit, die Würde und den Reichthum ihrer Muttersprache völlig verkennen, und also eigentlich gar nicht wissen was sie thun.

Damit jedoch unsere Muttersprache ihre Ansprüche als Wissenschaftsprache in jeder Hinsicht geltend machen könne, müßten die Wissenschaftforscher in Ansehung der Behandlung derselben folgende wesentliche Gesichtpuncte festhalten:

1) Unsere Sprache soll in ihrer Einen Wesenheit wirklich das gesammte höhere Geistes- und Gemüthleben unsers Volkes darstellen; sie soll also auch der ganzen Wissenschaft zum Ausdruck dienen, und zwar nicht wie bisher bloß theilweise, sondern ganz und möglichst ohne alle Hülfe fremder Wörter. Damit sie dieser ihrer Aufgabe gewachsen sei, soll sie ihrer eigenen Wesen-

heit und Gesetzlichkeit gemäß in ihren Wörtern, Sätzen und Satzverbindungen weiter entwickelt und gebildet werden.

2) Unsere Sprache soll Einheit haben, d. i. sie soll in ihren Wörtern und Redensarten einstimmig, einklangig, klar und nicht im Widerspruche mit ihrem eigenen Grundgesetze und Geiste sein. Auch daraus folgt wiederum von selbst, daß sie sich von aller entweihenden Vermischung mit den ihre Einheit störenden Fremdwörtern fern zu halten habe.

3) Die deutsche Wissenschaftsprache, als das Höhere und Urwesenliche unserer gesammten Muttersprache, soll ihrem Rechte gemäß selbstständig entwickelt und dargestellt werden; damit durch ihre selbstständige Weiterbildung auch das gesammte Volkleben gehoben und veredelt werde. Trefflich schildert uns Krause den bedeutsamen erziehenden Einfluß der höher gebildeten Sprache: „die Sprache, sagt er (S. 20 der Ankündigung seines leider unvollendet gebliebenen Urwortthumes der deutschen Volksprache), ist ein wirksames Mittel sowohl der Erziehung, als auch, sofern sie wesenwidrig ist, des Verderbens der Menschen. Eine Sprache, die schon in ihren Wörtern und Rednissen rein, frei, würdevoll und schön ist, stimmt zu heiligem Ernste, befördert Klarheit der Anschauung, Innigkeit des Gefühles, Reinheit und Stärke des Willens. Reinigung, Veredlung und Höherbildung der Volksprache wird daher zu Reinigung, Veredlung und Höherbildung des Volkes in allen Theilen des Lebens, Wesenliches mitwirken, und ist gewiß ein Mittel, das Unedle und Böse auf Erden ausrotten zu helfen. Durch Bearbeitung der Volksprache in diesem Geiste wird die Sprache der Gottinnigkeit, — der Liebe, des Rechtes, der Wissenschaft und der Kunst an Richtigkeit, Reichthum, Innigkeit und Schönheit viel gewinnen, und die Rede des geselligen Lebens wird sinnvoller und übereinstimmiger werden.“

4) Die Muttersprache soll als Wissenschaftsprache in ihren Bezeichnungen dem Wesenlichen der Gedanken entsprechen. Aus diesem Grunde soll:

a) jedes Wort dem Gegenstande angemessen sein und seinem

Sinne genau entsprechen. Es sollen darum einfache Wörter für einfache Begriffe, zusammengesetzte Wörter für zusammengesetzte Begriffe, bejahige Wörter für bejahige Gedanken, verneinige Ausdrücke für verneinige Anschauungen, unbildliche Wörter für Bezeichnungen erhabener und göttlicher Wesenheiten u. s. w. gebraucht werden.

b) Die Bezeichnungen sollen zugleich umfassend und allgemein sein bei Darstellung höherer und allgemeiner Begriffe, theilheitlich und einzelwesenlich bei Art- und Einzelwesenbegriffen.

5) Indem die Wissenschaftsprache das höhere Geist- und Gemüthleben der Wesenheit der Dinge selbst entsprechend darstellt, hat sie jedoch auch auf die geschichtliche Entwickelung der Volksprache Rücksicht zu nehmen. Die Wissenschaftforscher haben darum deren Wesenheit und Gesetzlichkeit, deren Urbegriff und Urbild, zu erforschen; sie haben dann die Gegebenheiten des Lebens darauf zu beziehen, um sich dadurch ein Musterbild für die jeweilige Schriftsprache zu entwerfen. Bleibt die Wissenschaftsprache wirklich im Einklange mit der Volksprache, dem jedesmaligen Standpuncte der Wissenschaftforschung und ihrem eigenen Urbilde: dann wird sie auch ohne alle fremde Beihülfe geeignet sein, nicht nur das höhere Volkleben darzustellen, sondern sie wird sich auch mit dem Fortschreiten des Volkes stetig weiter entwickeln und höher bilden. Auf diese Weise wird sie endlich ein voll- und wohlgliediges schönes Ganze der Darzeichnung des gesammten Volklebens werden, und nicht nur dazu beitragen, die gesammte Volksprache veredeln und verschönern zu helfen; sondern sie wird auch einen unberechenbaren wohlthätigen Einfluß auf die Weiterbildung, Veredlung und Verschönerung des gesammten Volklebens ausüben.

6) Unser Sprachgebrauch soll, soweit er den deutschen Sprachgesetzen entspricht, beibehalten, sonst aber durch die Berufenen im Volke verbessert werden. Ein dem Geiste und der Gesetzlichkeit unserer Sprache widerstrebender Sprachgebrauch hat eben so wenig ein Recht auf Fortbestehen, als schlechte und verkehrte Volksitten und Gebräuche ihres hohen Alters wegen, geschützt werden sollen.

Jeder Schriftsteller und Gebildete des Volkes könnte sein Schärflein dazu beitragen, auf daß durch Erfüllung dieser Anforderungen unsere Muttersprache immer mehr zu einer, für die jedesmaligen Zeitbedürfnisse ausreichenden Wissenschaftsprache vervollkommnet werde. Vor allen Dingen hätten sich die Wissenschaftsforscher und Gelehrten mit den Ergebnissen der reichen Ausbeute unserer heutigen Sprachforscher bekannt zu machen. Uebrigens könnte sich einstweilen ein Jeder nach Kolbe's Vorschlag aller Fremdwörter mit folgenden Endungen enthalten:

1) mit den deutschfranzösischen Endungen: — iren, — irer, — irung; —

2) mit den lateinfranzösischen Endungen: — at, — ät, — enz, — anz, — ar;

3) mit französischen Endungen und lateinischer Aussprache wie: — ion, — ment (Kompliment), und

4) mit den reinfranzösischen Endungen: — age, — ment, — ance, — eur u. s. w. Von fremden Sprachen sind überhaupt nur in dringenden Nothfällen einzelne Wörter aufzunehmen oder beizubehalten; diese Fremdwörter sollten aber jedenfalls den Gesetzen unserer Sprache gemäß umgeformt und auf diese Weise eingebürgert werden. Ueberhaupt sollten wir, statt bei jedem Neubegriffe hastig nach einem Fremdworte zu greifen, uns vorerst um den passenden Ausdruck in der Muttersprache umsehen. Viele treffliche Wörter ließen sich in dem reichen Schatze unserer Mundarten und in der Sprache unserer Gewerbe auffinden, welche die Wissenschaftsprache nur zu verallgemeinern hätte. Solche Wörter haben überhaupt einen weit größern Anspruch auf Aufnahme in unsere Schriftsprache als die Fremdwörter; denn sie besitzen, weil bei einem Theile unsers großen Volkes längst einheimisch, auch dadurch schon in allen Ländern deutscher Zunge eine Art Bürgerrecht. Wir sollten endlich auch dahin kommen daß wir, den meisten Schriftstellern anderer Völker ähnlich, lieber zu Umschreibungen als zu Fremdwörtern unsere Zuflucht nehmen.

Die für diesen Herbst nach Frankfurt ausgeschriebene Versammlung deutscher Sprachforscher könnte übrigens

die zweckmäßigsten Vorschläge für Ausbildung unserer Wissenschaftsprache machen oder wenigstens vorbereiten helfen. In einer hierfür besonders bestimmten Zeitschrift könnten künftig die allgemeinen und besonderen Vorschläge und Verbesserungen mitgetheilt werden. Außerdem könnten nach dem Vorgange der oben erwähnten älteren Sprachreinigungsvereine auch jetzt wieder in jeder größern Stadt und selbst für eine Anzahl kleinerer Orte eigene Vereine ähnlicher Art gestiftet werden, an welchen jeder Gebildete und Volklehrer zur Theilnahme berechtigt wäre. Der Verein der deutschen Sprachforscher würde mittelst seiner eben berührten Zeitschrift an diesen überall verbreiteten Sprachreinigungsvereinen einen höchst fruchtbaren Boden für seine Bestrebungen finden, und mittelst derselben selbst auf unser ganzes Volk segensreich einwirken.

Je mehr alle Wissenschaftforscher und Gelehrte sich einer reindeutschen Wissenschaftsprache bedienen, desto mehr wird nicht nur der inneren Entwickelung der Wissenschaft selbst ein außerordentlicher Vorschub geleistet; sondern was gleich wichtig ist, die erkannten Wahrheiten werden auch unserm Volke zugänglicher gemacht. Dadurch erst würde dieses wirklich befähigt werden unter allen übrigen Völkern der Menschheit durch seine tiefere Geistes- und Gemüthsbildung hervorzuragen.

Für uns Philosophen insbesonders, als den Forschern der reinen Vernunfterkenntniß und der Wesenheit der Dinge, gibt es aber noch einen eigenen eindringlichen Sporn zur Mitwirkung an dieser vaterländischen Angelegenheit, nämlich die endliche Auflösung der wahrhaft polnischen Verwirrung in unserer deutschen Philosophie. Beherzigen wir vorerst die Worte Göttling's *): „Sehr dankenswerth scheint mir die Bemühung, die fremdartigen Ausdrücke unserer Philosophie durch ganz entsprechende deutsche zu ersetzen. Doch bin ich überzeugt, daß dieselben nimmermehr Eingang finden werden und allgemeine Anwendung, so lange un-

*) Siehe Krause's Schrift von der Würde der deutschen Sprache Seite 27.

sere neuere Philosophie nur ein fortgesetzter Bau auf älteren Begriffen fremder Völker ist, und daß nur dann, wenn ein völlig neuer Grund auf echtem deutschen Boden gelegt ist, entsprungen aus dem reinsten Leben unsers Volkes, dergleichen seine Anwendung finden wird und kann. Deßhalb wird aber dem Streben nach Reinheit auch in dieser Art sein Verdienst nicht benommen." Erstreben wir endlich die Neugestaltung unserer Philosophie dadurch, daß wir alle zusammenwirken zum Aufbaue der Einen deutschen Philosophie (darüber werde ich vielleicht später einmal einige Ansichten besonders mittheilen). Wenn jener bekannte fürstliche Trinkspruch am Rheine: „Kein Oesterreich, kein Preußen mehr, sondern ein einiges Deutschland!" mit Recht so tiefen Anklang in unserm Volke finden konnte, so würde der Zuruf: „keine Schelling'sche, Hegel'sche, Herbart'sche, Krause'sche u. s. w. Philosophie mehr, sondern der Anbau der Einen deutschen Philosophie!" gewiß unter allen Gebildeten ebenfalls eine freudige Theilnahme erregen. Wohlan denn, der erste Grundstein hierzu ist in der Bebauung einer deutschen Wissenschaftsprache gegeben, an welcher ein Jeder, unbeschadet seines bisherigen wissenschaftlichen Sonderstandpunctes, lebhaften Antheil nehmen kann. Besitzen wir einmal eine deutsche philosophische Sprache, so wird schon dadurch eine große Vereinbarung herbeigeführt, daß wir uns wechselseitig richtig verstehen. Wo aber ein klares Verständniß stattfindet, da ist auch der Grund zu einer allmäligen Ausgleichung um so mehr gelegt, je mehr ein Jeder von uns für Herstellung der Einen deutschen Philosophie eine warme Brust fühlt. Wie können wir verlangen, daß die Urdenker fremder Völker uns kennen und verstehen lernen, wenn es selbst für uns mit großen Schwierigkeiten verknüpft ist, einander zu verstehen? „Seien wir in Worten kunstgemäß und weise, auf daß wir in der Sache übereinstimmen," — in diesen Spruch will Krause jenen bekannten verführlichen andern: „in verbis faciles, modo in re conveniamus" — ganz mit Recht umgewandelt wissen. Sprechen wir endlich einmal in unsern Schriften ein klares Deutsch mit einander, wie es deutschen Denkern geziemt und es

ihnen gar wohl ansteht, und nicht nur wir alle werden uns verstehen, sondern auch die fremden Denker werden leichter und achtungsvoller unserm Gedankengange folgen können. Dadurch aber würde es der deutschen Philosophie leicht möglich werden, ihre befruchtenden Fittige über die ganze Menschheit auszubreiten, und auf das innerste Leben aller Völker segenspendend einzuwirken. Wir dürften uns so vielleicht einen Wirkungskreis verschaffen, gegen welchen der jetzige wie eine Maus gegen einen Elephanten verschwinden würde.

Es konnte hier nicht der Zweck sein, den hochwichtigen Gegenstand der deutschen Wissenschaftsprache erschöpfend darstellen zu wollen. Die völlige Lösung dieser Aufgabe möchte selbst die Kraft des fähigsten Sprachkundigen übersteigen; sie kann nur dem Fleiße stetig fortarbeitender Vereine der Sprachforscher und Gebildeten allmälig gelingen. Denn wie unsere Volksprache das Gesammtwerk unsers ganzen Volkes und stetig fortbildbar ist, so muß auch die deutsche Wissenschaftsprache ein stetig fortschreitendes Gesammtwerk aller deutschen Wissenschaftforscher und Gebildeten der Gegenwart und Zukunft sein. Nur anregen wollte ich diesen allen ehrliebenden gebildeten deutschen gleichheiligen Gegenstand. Zu dem deutschen Scham- und Ehrgefühle wollte ich sprechen über eine hohe Volksache, wegen deren beispielloser Vernachlässigung wir mit Recht vor allen anderen Völkern schamroth werden sollten; deren Verachtung wir uns in dieser Hinsicht bis jetzt nicht unverdient zugezogen haben und noch uns zuziehen. Meine Fachgenossen wollte ich beschwören, die babylonische Sprachverwirrung in der deutschen Philosophie zu beendigen, und die bunte Sprachjacke endlich einmal abzulegen! Möchten doch auch die deutschen Natur- und Geschichtforscher und die Rechtsgelehrten jenen unnöthigen fremden Sprachquark wenigstens da aufgeben, wo die betreffenden Anschauungen und Begriffe sogar in der Rede des täglichen allgemeinen Volkverkehrs von Alters her mit guten deutschen Wörtern bezeichnet werden! Auch den Herausgebern von Zeitschriften, welche die Trägerinnen und Ausbreiterinnen der jeweiligen Volkbildung sind, möchte ich es an das Herz legen, in

dem zwar einfachen aber würdevollen deutschen Gewande zu erscheinen, mit uns Deutschen endlich einmal ein gutes und reines Deutsch zu sprechen; die Deutschen von den Tageszuständen des Lebens, der Wissenschaft und Kunst deutsch zu unterrichten! So lange wir uns unserer wirren Wissenschafisprache nicht entledigen, mögen wir die Vaterlandliebe auf der Zunge haben, aber in unserm Gemüthe hat sie sicherlich noch nicht durchgängig Platz gefunden. Der recht vaterländisch gesinnte Deutsche soll bei allen Vorkommnissen des Lebens deutsch mit den Deutschen sprechen; mithin nicht bloß in der Familie und im traulichen Freundeskreise, sondern auch in der Wissenschaft und Kunst, in Gottinnigkeit und Recht, in seinem ganzen Leben und Wirken. Wenn alle Gebildete unsers Volkes in Verwirklichung dieser vaterländischen Aufgabe zusammenstimmen, dann endlich möchte auch die schöne Zeit herbeigeführt werden, die Schottel, der Vorgänger C. v. Stieler's in seiner dritten Lobrede auf die deutsche Sprache S. 49 in folgenden Worten begeisternd verkündigte: „Die fünfte und letzte Denkzeit (epocha) möchte auf die Jahre einfallen, darin das ausländische verderbende Lapp- und Flickwesen könnte von der deutschen Sprache abgekehret und sie in ihrem reinlichen angebornen Schmucke und Keuschheit erhalten, auch darin zugleich die rechten durchgehenden Gründe und Kunstwege also könnten gelegt und beliebet, auch ein völliges Wörterbuch verfertigt werden, daß man gemächlich die Künste und Wissenschaften in der Muttersprache lesen, verstehen und hören möchte." Wenn doch diese alte Vorhersagung sich schon zu unserer Ehre in unseren Tagen erwahren, und wir unseren Nachkommen eine gutdeutsche Wissenschaftsprache zu einem nachahmungswürdigen Muster hinterlassen würden!

Die philosophische Litteratur der Gegenwart.

Von

Stadtpfarrer Dr. Wirth.

(Zehnter Artikel).

---

1. Speculative Charakteristik und Kritik des Hegel'schen Systems und Begründung der Umgestaltung der Philosophie zur objectiven Vernunftwissenschaft, mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte der Philosophie von Dr. Karl Phil. Fischer, ordentl. Professor der Philosophie an der Universität Erlangen. 1845.
2. Das Princip und die Methode des Aristoteles. Aus Aristoteles typisch dargestellt von Dr. Gustav Müller, Lehrer am Gymnasium zu Schleusingen. Leipzig. 1844.
3. Ueber die menschliche Erkenntniß. Von Leopold Schmid, Professor der Theol. und Philosophie an der Universität Gießen. 1845.

Es sind dermalen viele achtungswerthe Kräfte, welche an der gedeihlichen Fortentwicklung der Philosophie arbeiten, wenn auch ein wirkliches neues Princip und eine neue Methode von ihnen nicht entdeckt worden ist und dieselben mehr Uebergänge von der herrschenden zu einer besseren Speculation, nicht aber diese selbst darstellen. Auch die Schriften, deren Titel wir oben angegeben haben, liefern, jede in ihrem Theile, Beiträge der genannten Art zu einem fortschreitenden Wissen, die erstere rein kritisch, die zweite, indem sie schon positiver zu Werke geht, obgleich sie nicht selbst ein wahres System aufstellt, sondern ein solches nur in einer schon dagewesenen Philosophie, deren Geist aber in uns wieder aufleben soll, uns vorhält, die dritte endlich direct, indem sie wenigstens die erkenntnißtheoretische Grund-

lage der Philosophie nach ihren Hauptgesichtspuncten dogmatisch behandelt. Hierin liegt nun auch der Grund, warum wir die genannten Schriften in der angegebenen Reihenfolge zur Darstellung kommen lassen.

1.

Die vorliegende Schrift enthält eine treffliche, vollständige Kritik des Hegel'schen Systems. Hatte Fischer schon in seinen früheren Werken in seine eigene philosophische Erörterungen die Beurtheilung der entsprechenden Hegel'schen Lehren verflochten; so flicht er seine früheren Urtheile mit den über die bisher noch nicht von ihm besprochenen Partien des Hegel'schen Systems in einen Kranz zusammen, welcher zwar für letzteres ein Dornenkranz, an sich aber die Blüthe einer positiven, harmonisirenden Dialektik ist. Wir sind mit dieser Kritik beinahe durchgängig einverstanden, wenn wir gleich hie und da von ihr abweichen und diese Abweichungen im Folgenden herausheben.

Mit Recht stellt er seinem Werke eine Kritik der Hegel'schen Geschichte der Philosophie voran, sofern diese Geschichte den Anspruch macht, das betreffende System als das universelle zu erweisen, und wirklich bei Solchen, welche die geschichtlichen Philosopheme nicht in den Quellen studiren, jenes Vorurtheil geweckt hat, während sie in Wahrheit bei allem Verdienst, das Hegeln bleibt, verwandte Systeme in ein bisher nicht gekanntes Licht gestellt zu haben, einen großen Theil des geschichtlichen Stoffs umdeutet und hierin nur die Relativität ihres eigenen Gesichtspunctes auf eine eclatante Weise offenbart. So weist Fischer Hegel'n das schreiende Unrecht, das er gegen Sokrates sich hat zu Schulden kommen lassen, die augenfälligen Widersprüche, in welche Hegel bei seinem Verdammungsurtheil über Sokrates mit sich selbst geräth, ferner die Mißkennung des Princips Platon's, welcher, weit entfernt, den Gedanken als das absolute Wesen zu hypostasiren, vielmehr den νοῦς βασιλικὸς als αἰτία alles Seins setzte, richtig nach, und zeigt sodann, daß Aristoteles nicht, wie Hegel voraussetzt, vom menschlichen, sondern ausdrücklich vom göttlichen νοῦς, im Unterschiede von dem ersteren, die Iden-

tität des Denkens und Seins prädicire. Wir sind mit diesen Ausstellungen um so mehr einverstanden, als wir in unserer Schrift über die speculative Idee Gottes (Stuttgart 1845) dieselben Nachweisungen noch ausführlicher geben. Nur in einigen Puncten differiren wir von Fischer's Auffassung der griechischen Philosophie. Wir erkennen mit ihm auf's Freudigste an, daß das Pythagoreische Princip seinem Gehalte nach ungleich wahrer und allseitiger ist, als das der Eleaten und Heraklits, indem es die Einheit als Harmonie des Entgegengesetzten enthält, nicht aber die Einheit für sich fixirt, wie das Eleatische, oder nur den leeren Wechsel sich widersprechender Bestimmungen im Entstehen und Vergehen ausspricht, wie das Heraklitische; dennoch aber glauben wir, daß es nur eine Vorstufe der letzteren sei, sofern es nämlich seiner Form nach betrachtet wird, welche erst eine sinnlich intelligible, nicht, wie die Principien der Eleaten und Heraklits, eine rein intelligible war. Denn daß auch Heraklit bei allem Physikalischen das Princip in der Gedankenform ausgesprochen habe, beweisen Stellen, wie Arist. Met. IV., 7, Eth. Nic. VIII, 2, Heracl. ap. Ps. Arist. de Mund. 5 und A., auf's bestimmteste. Sodann ist es uns auffallend gewesen, wie Fischer Hegel'n zugestehen mochte, daß der Neuplatonismus Pantheismus mit einer negativ idealistischen Richtung gewesen sei (S. 45. 46). Ich darf hiegegen wohl auf S. 245 meiner oben erwähnten Schrift verweisen, worin ich auf das bestimmteste das theistische Grundprincip des Neuplatonismus namentlich aus dem Commentar des Proklus zum Platonischen Parmenides (Ed. Cousin. T. V., p. 12 ff.) darthue und neben den ausführlichen Beweisen, welche hier Proklus für jenes Princip gibt, seinen entscheidenden Ausspruch citiren: *καὶ γὰρ ἄτοπον, ἡμᾶς μὲν γινώσκειν τὸ πᾶν καὶ τὰς αἰτίας τῶν γινομένων, αὐτὸ δὲ τὸ ποιοῦν ἀγνοεῖν καὶ ἑαυτὸ καὶ τὰ ποιούμενα παρ' αὐτοῦ.* Das Wahre aber ist, daß der Neuplatonismus, wie jede ächte Philosophie, jenseits der Antithese des Theismus und Pantheismus, wie sie ein abgezogenes Wissen statuirt, stehe und das Absolute als die reine Einheit des Unendlichen und Endlichen bestimme, welche in sich auf ewige Weise Leben, Seele

und Geist ist. Hierin ist der Neuplatonismus nichts als die begriffliche Ausbildung der Lehre Platon's, welche gleichfalls nicht einseitig als Theismus bezeichnet werden kann, vielmehr Gott als Geist bestimmt, der vermittelst der Weltseele seine Ideen in der Materie verwirklicht und dadurch mit der Welt ebenso ein organisches Ganzes bildet, wie der Geist des Menschen mit seinem Leibe, mit welchem er durch die Seele zusammengeschlossen ist (vrgl. Phileb. S. 30 und den ganzen Timäus).

In der Hegel'schen Geschichte der neueren Philosophie vermißt Fischer mit Recht vorzugsweise ein tieferes Verständniß des Leibnitz'schen Systems, und namentlich will er in dem letzteren nicht, wie Hegel, eine bloße Integration, vielmehr die Wahrheit des Spinozismus finden. Es ist unverkennbar, daß Leibnitz eine ungleich gehaltvollere Weltanschauung, als Spinoza, ausspricht, wenn er das Princip der Philosophie nicht als ein abgezogenes Sein, sondern als sich selbst bestimmende Monade (monas originaria) begreift, wenn er sodann den Gegensatz des Eins und des Vielen, in welchem Spinoza befangen bleibt, auflösend, das Eins — Viele als das Ideale, als die Perception der Monaden bestimmt, und, während Spinoza ausdrücklich lehrt, daß dem Geiste nur eine endliche Idee zu Grunde liege, jedes Individuum als einen Mikrokosmus, die creatürlichen Geister aber insbesondere als relativ unendliche, zudem der höchsten Einheit bewußte Wesen bezeichnet. In allen diesen Beziehungen enthält das System Leibnitzens die fruchtbarsten Keime einer philosophischen Zukunft, wie er selbst vielfach ahnend ausspricht*).

---

*) z. B. Opp. omn. II, 1. S. 55, wo er in Beziehung auf seine Idee von der Monade als einer sich von sich und zu sich selbst entwickelnden Entelechie sagt: Ce qui met encore dans un jour merveilleux l'immortalité de notre ame. Tout esprit étant comme un monde à part, suffisant à lui même, indépendant de toute autre créature, enveloppant l'infini, exprimant l'Univers, est aussi durable, aussi subsistant, et aussi absolu que l'Univers même des créatures. Vrgl. meine Schrift: Die specul. Idee Gottes. S. 310—329.

Jedoch darf hiebei nicht übersehen werden, daß Leibnitz seine großartigen Ideen in einseitiger Antithese gegen Spinoza ausgebildet, und daß hiedurch sein System, obwohl es die Grundgedanken einer ächten Philosophie enthält, doch eine schiefe Form angenommen hat. Das transscendente Verhältniß, in welches er Gott als Intelligentia extramundana vel potius supramundana zur Welt stellt, das Anthropomorphistische einer Berathschlagung und Willkühr Gottes, die Hypothese, daß die Monaden ohne allen wechselseitigen physischen Einfluß sich schlechthin aus sich selbst entfalten, diese und andere Lehren bilden einen schroffen und darum schiefen Gegensatz zu der schlechthinigen Immanenzlehre, dem Fatalismus und Determinismus Spinozas, und wir können daher, zugleich die höhere Dignität und doch die Einseitigkeit des Leibnitz'schen Systems bezeichnend, nur sagen, daß es den idealistischen Pol derselben Wahrheit ausdrücke, deren realistischen Spinozas Lehre repräsentirt, ohne daß eines von beiden schlechthin im absoluten Centrum, dem Indifferenzpunkte, sich hielte und von ihm aus das Ganze anschaute *). Schließlich führt Fischer in dem betreffenden Abschnitte ganz richtig aus, wie wenig Hegel's System die angebliche höhere Wahrheit des Kant'schen und Fichte'schen enthalte. Namentlich wenn Hegel Kant's Antinomien dadurch löst, daß er Thesis und Antithesis als Momente des Einen Begriffs bestimmt, daß also z. B. die Welt ebenso wohl zeitlich und räumlich begränzt, als unbegränzt sein soll, so fordert er, das Unmögliche zusammenzudenken, und ebenso wenig kann die logische Idee, das absolute Denken die Einheit des Fichte'schen Dualismus, somit schöpferischer Grund des Seins und des idealen Universums sein, da es ein reines absolutes Denken,

*) Einzelne Lichtblicke Leibnitzen's abgerechnet, die, wie z. B. die Unterscheidung der göttlichen Vernunft selbst und ihres Objects, als der Region der ewigen Wahrheiten und der idealen Ursache des Bösen, in Gott (Opp. I. S. 136), an die Platonische Anschauung erinnern und aus dem Centrum des philosophischen Bewußtseins geflossen sind.

wie schon Plato erkannte, ohne ein Denkendes gar nicht geben kann, und, ohne ein solches gedacht, eine leere Abstraction ist.

In Hegel's Phänomenologie findet Fischer ein Werk, welches, so großartig auch seine Conception und so geistreich es in einzelnen Ausführungen ist, doch theils in Beziehung auf seine Grundtendenz, Propädeutik der Philosophie, sein und hiemit die reichsten Productionen des weltgeschichtlichen Geistes als bloße Vorstufen des abstracten Wissens, mit welchem die Logik beginnt, behandeln zu wollen, als gänzlich verfehlt, theils hinsichtlich seiner Dialektik als sophistisch bezeichnet werden muß. Abgesehen von den erzwungenen Uebergängen von einer Gestalt des Bewußtseins zu einer völlig heterogenen, einer ganz anderen Zeit und Anschauungsweise angehörigen, beruht es auf einer Vorstellung vom Wahren, als dem bakchantischen Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, so daß in dem Gerichte der dialektischen Bewegung die einzelnen Gestalten des Geistes so wenig, wie die bestimmten Gedanken bestehen (S. 105), einer Vorstellung, welche auf dem Hegel'schen Princip des Widerspruchs als der alle Position wieder negirenden Macht beruht, und ganz an den Heraklitischen Begriffsschwindel erinnert, aber auch von Platon und Aristoteles bereits auf's entschiedenste bekämpft (Plat. Cratyl. und Arist. Met. IV.), demnach von der Geschichte eigentlich bereits gerichtet worden ist. Bei diesem Grundsatze, daß es nichts Festes, Gewisses, Bleibendes gebe, daß auch das schlechthin Entgegengesetzte und sich Widersprechende von Einem und demselben gelte, erklärt es sich, daß Hegel in die widersprechendsten Behauptungen sich verwickeln konnte, und es ist ein verdienstvolles Bemühen, wenn Fischer die Geduld hat, dieß überall im Einzelnen nachzuweisen und den Ungrund einer Dialektik zu enthüllen, welche eigentlich nur darin besteht, die einzelnen Seiten einer concreten Erscheinung für sich zu isoliren und sie in ihrer Abgezogenheit zu Gegensäzen zuzuspitzen, um sofort wieder sie zusammenfallen zu lassen. Die Enthüllung dieser Dialektik in bewußter Form ist die Hegel'sche Logik. Mit Recht richtet Fischer seine ganze Polemik gegen Hegel's Auffassung der Begriffe der

Einheit, des Gegensatzes und des Widerspruches; denn in ihr liegt eigentlich das innerste Wesen des Hegel'schen Systems. Der Verf. bemerkt, daß Hegel, wenn er lehre, das Negative habe auch ohne Beziehung auf das Positive ein eigenes Bestehen und sei eben selbst das, was das Positive sein sollte, durch diese Umkehrung der Principien in eine Confusion der Begriffe gerathe, welche die contradictio in adjecto als Denkgesetz sanctionirt. Wäre z. B. der sittliche Wille als absolute Negativität an sich selbst Entgegensetzung und Bekämpfung, so würde er nicht den ethischen Organismus setzen und verwirklichen, sondern negiren und destruiren, und hätte „das negative Princip ohne Beziehung auf das positive ein eigenes Bestehen," so wäre es substanzielles Princip. Hegel verwechsle das Wesen der innern Unterscheidung oder Selbstbestimmung, welches Leibnitz als Princip der Individuation bezeichnet habe, mit dem Princip der Negation, mithin der Entzweiung und des Widerspruchs. Negatives und Positives seien als Momente keine fixe Gegensätze, sondern setzen und negiren sich gegenseitig, und zweitens beziehen sich die positiven und negativen Principien auf einander; aber das πρῶτον ψεῦδος seiner Dialektik sei die Nichtunterscheidung bloßer Momente von Principien und hiezu komme noch, daß er die Beziehung dieser Principien als ihre Identität fasse, bei welcher Identificirung beide einen gleichen Werth haben, beide für gleich wesentlich und real erklärt werden und ein affirmatives Ziel der Entwicklung noch weniger sich denken lasse. Wie sehr wir mit diesen Ausstellungen einverstanden sind, erhellt aus einer früheren Abhandlung, welche Referent in unserer Zeitschrift veröffentlicht hat *). Der Raum gestattet uns nicht, alle die einzelnen treffenden und scharfsinnigen Ausstellungen, welche Fischer gegen die Hegel'schen Kategorieen erhebt, durchzugehen. Wir müssen in dieser Beziehung den Leser auf das interessante Buch selbst verweisen, um uns mehr im Allgemeinen halten zu

*) Die Probleme der Philosophie vom formalen Gesichtspuncte aus betrachtet. B. XIII. H. II.

können, und in dieser Beziehung erinnern wir nur noch an die wahre philosophische Methode, wie sie Fischer gegenüber von der Hegel'schen zeichnet. Da, sagt er S. 319 ff., neue Sphären nur durch neue Principien begründet werden können, so ist es ein Irrthum des logischen Idealismus, jene Sphären zu widersprechenden und aufzuhebenden Uebergängen des reinen Begriffs herabzusetzen. Im objectiven Systeme dagegen wird so wenig eine bestimmte Einheit durch die andere negirt und in sie zurückgenommen, als in dem Reiche des natürlichen und geistigen Lebens selbst die niedrigeren Principien durch ihre Selbstnegation in die höheren übergehen, wie denn z. B. der Chemismus nicht, wie Hegel behauptet, in den Organismus übergeht, und die Natur nicht durch ihre innere Negativität zum Geiste sich aufhebt. Fischer vergleicht in dieser Beziehung die Hegel'sche Selbstbewegung des Begriffs durch lauter sich selbst negirende Entwicklungsstufen mit der metamorphosirenden Thätigkeit der Pflanze, welche die Knospe in die Blüthe und die Blüthe in die Frucht verwandelt, während der höhere beseelte Organismus darin vollkommener, als die Pflanze ist, daß seine subjective Einheit ihre Rückkehr in sich durch sich selbst gleiche, sich bewährende Organe vermittelt, von denen keines die anderen aufhebt oder negirt. Darum wird die Anschauung der äußeren Organisation der Seele, als eines Ganzen sich ergänzender Systeme und Organe, die Grundlage der Dialektik bilden, durch welche die innere ideelle Organisation des Geistes und seiner Sphären begriffen werden muß. Wir finden in dieser Aeußerung einen tief dringenden Blick. Die Heroen der griechischen Philosophie, Platon und Aristoteles, wiesen die Heraklit'sche Dialektik und die aus ihr erwachsene Sophistik, welche alles Sein nur als fließend und ewig wechselnd anschaute, ohne die in der Selbstunterscheidung sich erhaltende und als wahren affirmativen Endzweck hiedurch sich hervorbringende Einheit zu erkennen, nicht schlechterdings ab, sondern führten sie vielmehr dadurch auf ihre Wahrheit zurück, daß sie sie auf ihr ächtes Gebiet, nämlich das des Sinnlichen, beschränkten. Jenseits dieses Gebiets aber brachten

sie eine höhere Sphäre, nämlich die der Ideen, wie Plato lehrt, oder die des νοῦς als ursprünglicher Entelechie, wie Aristoteles annahm, zur Anerkenntniß und zeigten, daß in dieser Sphäre ein Ewiges, ein Sichgleichbleibendes wirke. So wird, wenn wir recht sehen, eine wahre Würdigung des Princips der Hegel'schen Methode auf eine Beschränkung derselben auf ihr ächtes Gebiet hinauskommen, und eben deßwegen jenseits desselben die Sphäre zur Anerkenntniß bringen, auf welche sie durchaus keine Anwendung findet. Nur das sinnlich Einzelne ist ein ewig Wechselndes, weil der Form oder Idee Inadäquates. Darin liegt aber schon, einmal, daß die Formen selbst, wie Aristoteles schon ausführte, ewig sind, sodann daß es eine Sphäre gibt, in welcher nicht allein die Form, sondern auch das Einzelne beharrt, weil in ihr das Einzelne wesentlich der Form entspricht, und diese Sphäre ist die des Geistes. Da nun aber selbst im Gebiete der Natur die Formen ewig sind und nur das Einzelne wechselt, welches die Philosophie nicht construiren kann; so erhellt, daß die Philosophie nicht allein die Formen des geistigen, sondern auch die des natürlichen Lebens als ewige ableiten muß, und dieß ist nur möglich mittelst der Eintheilung, oder besser Gliederung des Begriffs. Denn was sich unmittelbar aus dem Begriffe ergibt — und unmittelbar ergibt sich das Eingetheilte — ist ewig, so ewig, als der Begriff selbst. Daher schreitet auch Hegel, um seine dialektische Methode durchführen zu können, nirgends mittelst der Eintheilung, also vom Allgemeinen zum Besonderen und von diesem zum Einzelnen, vor, sondern er geht von einer concreten Gestalt zu einer andern über, welche eben deßwegen aus der ersteren nur mittelst der Negation derselben als ihr sich selbst aufhebendes Insichgehen hervortreten kann *), und, was bei ihm etwa als Eintheilung erscheinen kann, ist nichts als eine Uebersicht. Setzen wir statt des quantitativen Begriffs

---

*) Vrgl. hiemit meine Schrift: Die spec. Idee Gottes S. 397, wo ich den bezeichneten, innersten Fehler der Hegel'schen Methode im Einzelnen nachweise.

der Eintheilung den qualitativen der Gliederung, so können wir sagen, die dialektische Methode müsse sich in die organische erheben und diese sei die ächte, wissenschaftliche.

Auch mit den gegen Hegel's Naturphilosophie erhobenen Einwendungen sind wir größten Theils einverstanden. Nachdem der Verf. zuerst im Allgemeinen gegen Hegel's Vorstellung von der Natur als der Existenz der logischen Idee in der Form des äußerlichen zufälligen Seins, dessen Stufen daher die Idee nicht adäquat zu realisiren vermögen, sich ausgesprochen (S. 325), deckt er insbesondere die gemachten, künstlichen Uebergänge, welche in Hegel's Naturphilosophie sich zahlreich finden und die Stelle von Deductionen vertreten sollen, und die damit zusammenhängende Willführlichkeit der Hegel'schen Gliederung des Naturganzen auf, so den Uebergang vom Raume zur Zeit (statt umgekehrt), die Ableitung der Wärme vom Klange, die Darstellung der Lehre von dem Verhältnisse der Sonne zu den Planeten vor der Lehre vom Lichte, die ungeschickte Einschiebung der Krystallographie und der Lehre vom Lichte zwischen den Magnetismus und den chemischen Proceß, die Ableitung des Geistes aus dem Tode der Naturwesen und drgl. — lauter höchst willführliche Formen des bloßen Aneinanderreihens, wie sie die bloße Beschreibung, sofern diese vom Einzelnen zum Einzelnen fortgehen und daher ihre Gestalten an irgend einen bequemen Anknüpfungspunct sich anschließen lassen kann, nicht aber die philosophische Methode, die vielmehr das Einzelne aus seinem realen Grunde abzuleiten hat, sich erlauben darf. In ersterer Beziehung bemerkt der Verf. namentlich, daß, wenn Hegel selbst (in seiner Naturphilosophie §. 259) den Raum als die in der Natur seiende Vergangenheit der Zeit bezeichne, wenn insbesondere die Formationen der Natur die räumlich gewordenen daseienden Perioden ihrer Zeit d. h. ihres Werdens seien, dieses Werden aber selbst seine Möglichkeit voraussetze, die Ewigkeit als innere Möglichkeit der Zeit ebenso vorangehe, wie die Zeit dem Raume, und die Ewigkeit die wahrhafte Wirklichkeit und der Zweck der Zeit sei (S. 337). Diesen Satz wendet dann der Verf. gegen die

im Hegel'schen Systeme durchherrschende schiefe Auffassung der Ewigkeit als bloßer Gegenwart oder bloßer Substanz der Zeit oder als absoluter Negativität des im Schaffen zerstörenden Geistes. Es ist dieß einer der eingreifendsten Puncte, um welche die Philosophie sich dreht. Hegel, so sehr er gegen die Verwechslung der Ewigkeit mit der Zeit protestirt, ist doch selbst in diese Verwechslung gefallen. War die Ewigkeit dem Spinoza bloß das Esse selbst, so ist sie Hegel'n wesentlich Negativität, ewige Aufhebung des Seienden durch das Ideelle, was vielmehr nur Reflex der Ewigkeit in der Zeit ist. Den wahren Begriff des Ewigen als wesenhafter Entelechie, welche nur als Geist wirklich sein kann, hat keiner von beiden gehabt; Aristoteles hat ihn zuerst ausgesprochen, Leibnitz wieder erneuert. Hierin stimmen wir freudig mit dem Verf. überein. Jedoch möchten wir ebenso wenig den Raum aus der Zeit, als die Zeit aus dem Raume, vielmehr beide aus dem höheren Begriffe des Ewigen ableiten. Denn, wenn das Ewige im Setzen sich gleich bleibt, also zugleich als ein Positives und als ein Negatives sich verhält, so reflectirt es das erstere im Raume als dem ruhigen Dasein, das zweite in der Zeit als dem ewigen Negiren und Fließen für sich und isolirt. Es erhellt von hier aus, daß schlechthin ewig nur der unbedingte Geist sein kann, sofern alle seine Setzungen nur Realisirungen der Ideenwelt sind, die sein uranfängliches Selbstbewußtsein constituirt, daß aber der creatürliche Geist nicht ewig i s t (dieses Wort im Sinne der Existenz genommen), sondern nur ewig w i r d, nämlich mit demjenigen absoluten Momente seines zeitlichen Seins, in welchem er die ihn bildende individuelle Idee als solche erfaßt, wie sie im Selbstbewußtsein Gottes ist; denn von diesem Momente an ist all' sein Wollen, sofern es von jener Selbstanschauung ausgeht, nicht mehr destructiv, sondern organische Selbsthervorbringung in dem Mitsein. Wahrhaft desultorisch nennt aber Fischer — um unter den Hauptmängeln des Hegel'schen Systems, auf welche wir uns hier beschränken müssen, diesen hervorstehenden herauszuheben — mit Recht seine Ansicht über die S t e r n e n w e l t, welche Hegel „so wenig bewunderungs-

würdig findet, als einen Fliegenschwarm." Der Verf. nennt die Meinung, daß die schöpferische Manifestation der göttlichen Vernunft nicht weiter gehe, als unsere (hier namentlich Hegel's) Vernunft, mit dem rechten Namen, wenn er sie als eine Rohheit und Anmaßung bezeichnet; S. 344. Wenn Hegel insbesondere von den Sternen sagt, daß sie nur der todten, nicht der lebendigen Materie angehören, deren Mittelpunct sich in sich selbst unterscheide; so würde einmal folgen, daß dann wenigstens nicht bloß der tellurische Proceß, sondern überhaupt der planetarische ein lebendiger sei; sodann aber übersieht Hegel unbegreiflicher Weise, daß es den entschiedensten Resultaten der Astronomie zufolge außer dem Sonnensysteme Sterngebilde gibt, welche die Differenz eines centralen und peripherischen Körpers, folglich die Bedingung eines innerweltlichen Lebens enthalten.

Auf die einzelnen Puncte in der Kritik der Hegel'schen Naturphilosophie, namentlich der Lehre von Schwere und Licht, von der Wirkung des Medicaments, das Fischer mit Recht nicht als bloßes negatives Reizmittel betrachtet wissen will, können wir nur verweisen. In der Hegel'schen Anthropologie findet der Verf. das Verhältniß des Geistes zum Leibe als seinem bloßen Organe im Allgemeinen richtig bestimmt und hierin setzt er die Erhebung derselben über den bloßen Naturalismus, vermißt jedoch theils die wahre Consequenz hievon für das Wesen des Geistes, theils die Durchführung jener Idee in der Bestimmung der Hauptpartien des sinnlichen Organismus, in welcher Beziehung er an die Carus'sche Parallele zwischen Kopf, Brust und Unterleib einer- und anderer Seits dem geistigen, gemüthlichen und sinnlichen Leben der Seele und an die Ansicht desselben geistvollen Naturforschers von den Functionen des vorderen, mittleren und hinteren Gehirns erinnert. Namentlich aber rügt er die Hegel'sche Auffassung der Lebensalter. Hegel stellt sie, auch hier dem Princip der Negativität getreu, hauptsächlich nur als unwahre Weisen einer von einer widerspruchsvollen Existenz zur anderen fortgehenden Entwicklung dar. Das Kind ist ihm im Grunde ein bedeutungsloses Wesen, der Jüngling ein Phantast, der Mann

ein handelnder, der Greis ein ausgelebter Philister. Namentlich aber finden wir des Verf. Erörterung des Wesens des Gefühls treffend. Die Nichtunterscheidung desselben von der Empfindung ist bei Hegel ebenso zu rügen, als seine Behauptung, daß das Gefühl gegen die Wahrheit an sich indifferent sei, da dieß vielmehr nur von dem verkehrten Gefühle gilt, das Gefühl an sich aber, wie es die wahre, individuelle Form ist, in die sich die Intelligenz immer wieder reflectirt, so auch und zwar vermöge seines Wesens strebt, das Unendliche, also das Wahre, Schöne und Gute anzuschauen und zu umfassen, und, indem es das Göttliche in seiner ursprünglichen, subjectiven Form enthält, ebenso in der Intelligenz sich aufzuschließen verlangt, als es die letztere gleichsam überwacht. Noch muß ich aber bemerken, daß ich keineswegs mit dem Verf. Hegel'n die Definition der Anthropologie und Psychologie als der Lehre vom subjectiven Geiste zugestehen kann. Sie ist dieß in keinem Sinne des Wortes „Subjectiv," weder in dem Sinne des Einzelnen, da die Anthropologie auch die allgemeinen Formen der Existenz des Geistes in Racen, Geschlechtern u. dgl. darstellt, noch in dem des Innerlichen, da sie auch die physische Seite und die Formen der objectiven Verwirklichung der Seele durch den Willen betrachtet, sondern sie ist die Naturlehre des Geistes, und es fällt somit Alles in sie, was zur Natur desselben, seinen sog. Vermögen gehört; jene Auffassung aber ist Hegel'n nur entstanden, weil er zu dem objectiven Geiste einen correlaten Begriff nöthig hatte.

Wenn nun somit die Anthropologie als Naturlehre des Geistes zu bezeichnen ist, so tritt sie in die allgemeine Naturlehre als ein Glied ein, und es fragt sich, welche Methode muß sie mit dieser gemein haben? Die tiefer gehende Kritik einer Philosophie muß, da einzelne Ausstellungen wahr sein können, ohne darum das System als solches zu treffen, vor Allem nach der Form fragen, welche für die Philosophie selbst durchaus wesentlich ist, und deren Aenderung, wie sich überall geschichtlich erweist, allein eine solche des Systems selbst zur Folge hat. In dieser Beziehung bemerkt der Verf. S. 325 u. ff. gegen Hegel, daß sich die

Natur rein logisch in ihrer concreten Bestimmtheit nicht erkennen lasse, daß übrigens das System derselben aus ihrem erkannten Wesen in einer ihrer Ordnung entsprechenden Entwicklung abgeleitet werden könne und darum der Empirismus verwerflich sei, sofern er theils nur beobachte und beschreibe, theils nach unkritisch gewählten Kategorieen erkläre und urtheile. Wir sehen, daß der Verf. gegen Hegel ein empirisches Element geltend macht, das mit dem Denken zum anschauenden Denken sich verbinden soll, und hierin können wir ihm nur beistimmen. Hegel konstruirt die Natur auf aprioristischem Wege und die hiedurch sich ergebenden Begriffe will er dann auch a posteriori nachweisen (vrgl. z. B. §. 275 seiner Naturphilos. Zus.). Es fragt sich nun, welchen Sinn hat diese Nachweisung? Ohne Zweifel nur den der Bestätigung des begrifflich Erwiesenen und in sich selbst d. h. in der logischen Consequenz, die Wahrheit Tragenden. Allein wie? wenn nun beide, was seit dem Erscheinen der Hegel'schen Naturphilosophie wohl von nicht unbedeutenden Deductionen derselben in ihrem Verhältniß zur Beobachtung erwiesen ist, in Wirklichkeit nicht zusammenstimmen, welche der beiden Potenzen hat dann Recht? Auch der absoluteste Begriffsphilosoph wird nicht die Anmaßung haben, Angesichts einer widersprechenden Thatsache, welche durch das fortschreitende Experiment ermittelt worden ist, seine Deduction für das Wahre, die Thatsache für das Falsche zu erklären. Folglich trägt die Deduction nicht, wie Hegel glaubt, die Wahrheit in sich selbst, sondern die Erfahrung und Beobachtung ist im Gebiete der Natur ihre Probe, und die Uebereinstimmung mit ihr ist das Kriterium der Wahrheit des Scientifischen, nicht aber umgekehrt. Man denke an die ungeheuren, raschen Fortschritte der empirischen Naturwissenschaften, an die tausend Probleme, von denen sie immer neue Lösungen gibt, und an die eben so vielen, die sich ihr in der Lösung erst stellen, und man wird, schon von hier aus betrachtet, eine constructive Naturphilosophie, welche ihrem Begriffe nach doch ein geschlossenes Ganzes sein muß und sein will, für eine baare Unmöglichkeit halten, welche dennoch zu versuchen nur das kei-

neswegs beneidenswerthe Schicksal haben müßte, den nächsten Tag schon durch die Beobachtung und den Versuch in irgend einem Puncte, ein so integrirendes Glied des Systems als solchen dieser auch sein möge, widerlegt zu werden. Den bekannten Einwand, daß es sich auf Hegel's Standpunct gar nicht mehr um den Gegensatz des apriorischen und aposteriorischen Wissens handle, daß sein absolutes Wissen beide Momente in ungetrennter Einheit enthalte, sollte man wahrlich nachgerade sich schämen zu erneuern, da ja eben die Voraussetzung, die man hiebei macht, von uns in Frage gestellt wird. Aber auch das kluge Auskunftsmittel, nämlich eine constructive Naturphilosophie nur nach ihren Grundlinien zu entwerfen, dabei aber das Einzelne der Empirie als ihr eigenthümliches Gebiet zu überlassen, reicht wahrlich nicht mehr zu, nicht nur, weil die allgemeinen Lehren nur aus den Detailuntersuchungen sich ergeben und daher durch sie bestimmt und modificirt werden, und weil, wenn sie auch möglich wäre, eine allgemeine, feststehende Kenntniß der Natur nicht für alle Zeiten der Philosophie genügen kann, sondern weil es sich hier lediglich um das Princip und die Methode selbst handelt, die, wenn sie einmal falsch sind, auch gar nicht mehr, weder in der Ableitung der allgemeinen Begriffe, noch in der Darstellung des Einzelnen angewendet werden dürfen. Wenn wir nun aber nach dem Bisherigen theilweise mit dem Verf. übereinstimmen, so scheint es uns doch, als ob wir von seiner Ansicht in anderer Beziehung abweichen. Ist die Natur die Verwirklichung des Systems der göttlichen Vernunft, so muß auch die Grundvoraussetzung Hegel's, daß die Natur rein logisch sei, an sich zugegeben werden. Die Frage ist nur, ob die Natur dieß für uns sei, deren Wissen bestimmter reconstructives Wissen ist, ob namentlich irgend ein System jene schlechthinige Identität des Wissens und des Seins enthalte? Von dieser Seite d. h. für uns zeigt sich in der subjectiven Vermittlung des Wissens die Thatsache im Gebiete des Natursein stets als nothwendiger Ausgangspunct, welcher durch die Stufen der Erfahrung, Beobachtung und des Experiments hindurch zum rein vernünftigen Wissen hinaufführt, das

alsdann, wenn einmal seine Vorbedingungen gegeben sind, das Urphänomen, wie es Beobachtung und Experiment herausstellen, in der Idee selbst anschauen soll. Ist aber dieß das Richtige, so vermag ich auch nicht von derselben Höhe, wie der Verf. dieß scheint, auf den Empirismus herabzublicken. Wenn der Verf. dem construirten oder durch bloße logische Analyse begriffenen Wesen der Natur das erkannte Wesen derselben als Princip der Naturphilosophie entgegensetzt: so setzt das Erkennen die Erfahrung als seine subjective Begründung voraus, und der Empirismus wird von dieser Seite, in seiner ächten Einheit mit dem speculativen Wissen begriffen, ewig sein Recht behaupten, wie dieß schon Kant erkannt hat, wenn er die Kategorieen durch die Erfahrung begründen läßt, aber so daß sie selbst die apriorische Möglichkeit der letzteren enthalten. Der Empirismus steht nicht nothwendig mit schlechten, unkritischen Kategorieen im Bunde. Die anschauende Vernunft durchforscht die Natur, um in ihr die Idee zu schauen; dieß vermag sie, dieß ist ihr gesundes Maaß, dieß ist es auch, was Baco gewollt, Aristoteles geleistet hat und was unter Andern auch Göthe's Methode gewesen ist *).

Wir übergehen die praktische Philosophie Hegel's, deren beschränkter, im Staate die höchste Form der Sittlichkeit erblickender Gesichtspunct längst vielfach seine gerechte Würdigung gefunden hat **),

---

*) Um Mißverständnissen zu begegnen, verweise ich indeß auf meine Abhandlung in unserer Zeitschr. (B. XIII. H. II.), wo ich die wesentlich verschiedenen Methoden, welche in den verschiedenen Disciplinen der Philosophie herrschen müssen und, wenn einmal die Philosophie zu ihrem vollständigen Selbstverständnisse gelangt, auch herrschen werden, aus dem Wesen der Wahrheit und des Wissens abgeleitet habe. Ich setze aber zu dem Obigen hinzu, daß ich vielleicht mit dem Verf. zusammenstimme, was bestimmt zu erkennen nur die Kürze seiner kritischen Bemerkungen verhindert.

**) Vergl. hiemit des Referenten System der specul. Ethik (Heilbronn, bei Carl Drechsler. 1841), welches den Gesammtorganismus des praktischen Geistes vornämlich im Gegensatze zu der gerügten Einseitigkeit darstellt.

um noch mit einigen Bemerkungen über die Aesthetik zu schließen. Sie bezeichnet der Verf. als das erste unter den nach dem Tode Hegel's erschienenen Werken, als ein Meisterwerk nach Gehalt und Form. Es erklärt sich daher nicht nur mit dem Grundbegriffe vom Schönen, den Hegel aufstellt, sondern auch mit der Eintheilung der Hegel'schen Aesthetik und ihrem Entwicklungsgange im wesentlichen für einverstanden. Wir schätzen mit dem Verf. die Fülle des Gehaltes, der in jenem Werke niedergelegt ist, glauben aber, daß sich der Eintheilung der einzelnen Künste, wie sie Hegel gibt, die geradezu umgekehrte entgegensetzen lasse. Ist es nicht die Poesie, welche die Musik beseelt? Gibt sie nicht sogar meistens den geistigen Stoff her, welchen dann die Musik nur in eine, das Gemüth unmittelbar ansprechende Form, obwohl auf eine selbstständige Weise, umzusetzen hat? Wenn daher das Verhältniß der Poesie und Musik und ihre Aufeinanderfolge in der Reihe der Künste objectiv begriffen werden soll, muß dann nicht die Poesie der Musik vorangehen, statt ihr, wie Hegel meint, nachzufolgen? Die Einwendung, wodurch die Hegel'sche Ableitung etwa vertheidigt werden könnte, daß nämlich die höhere Kunst die niederere zu einem Momente ihrer selbst herabsetze, trifft nicht zu.

Das musikalische Gefühl, je weniger es in sich selbst poetisch ist, — desto roher, also unmusikalischer ist es. Aechte Musik enthält aber selbst in sich die Poesie als ihre eigene Voraussetzung, wie denn selbst in den frühesten Anfängen derselben es Lieder waren, die gesungen wurden, ohne dieß aber die ausgebildete Musik durch und durch poetisch sein muß. Ebenso ist es z. B. die religiöse Poesie, welche der Malerei und Sculptur ihre Stoffe darreicht, und der künstlerische Geist hat in keiner Zeit zuerst blind schaffend Statuen entworfen und ist dann erst zur poetischen Vorstellung fortgeschritten, sondern nothwendig muß der Anschauung selbst die Vorstellung des Objects, welches in jene sich umsetzen soll, also das poetische Element vorangehen, wenn auch gleich in der Seele des plastischen Künstlers die Vorstellung unmittelbar in die Anschauung sich umsetzen mag. Die Statuen der Griechen, diese größten Kunstwerke, welche die Sculptur bis jetzt hervor-

gebracht hat, stellen Götter und Göttinen vor, welche längst in der Poesie des Volkes lebten und zur Fantasieform ausgebildet waren, ehe sie selbst von des Künstlers Hand gebildet wurden. Selbst die Architectur, als die Umschließung des Geistes, setzt ein Geistiges voraus, dessen Bedeutung sie symbolisch zu veranschaulichen hat, und das Bauwerk muß daher nicht als das Erste, sondern als das Letzte im Kunstgebiete dargestellt werden, worin die Kunst ihre äußerlichste Verwirklichung erreicht. Man denke sich ein Schauspielhaus! Hier sehen wir in Einem Blicke die ganze Architectonik der Künste, als das Erste und Herrschende die Poesie, die gleichsam der Geist des Ganzen ist, deren Productionen den höchsten geistigen Endzweck der Darstellung ausmachen und in das Bewußtsein, den Willen Aller übergehen, als ihre unmittelbare seelen- und gemüthvolle Begleiterin die Musik, als das schon mehr untergeordnete Element des Schmucks und Symbols die Malerei und Sculptur, und als die äußerlichste Umhüllung des Ganzen, welche aber durch diesen ihren Zweck, dem sie dient, gänzlich bestimmt wird, das Gebilde der Architectur. Wer da weiß, daß die Eintheilung in der Philosophie nicht gleichgültig, vielmehr die Sache selbst in der Exposition ihres Wesens ist, wird diese Bemerkungen nicht für überflüssig oder gleichgültig erachten. Nur von unserem Gesichtspuncte aus erscheint auch der Fortgang des Schönen wesentlich nicht als ein negativer, dialektischer, sondern als ein positiver, organischer; die einzelnen Stufen des Schönen treten nicht dadurch auseinander hervor, daß die höhere die niederere negirt und deren formale Unangemessenheit zum Wesen des Schönen aufhebt, sondern die niederere ist uns nur die Realität der höheren Kunstform, gleichsam die immer sinnlichere Exposition desselben Ideals, das schon in der vorangehenden Stufe gelebt hat, und die Kunst selbst erscheint als ein Leben, das sich in immer weiterer Hineinbildung des Idealen in das Reale von der Stufe der Vorstellung durch die des Gefühls bis zur Anschauung bewegt. Die entgegengesetzte Entwicklung, welche die Kunst von der Stufe der Anschauung durch das Gefühl zur Phantasie sich erheben läßt, hätte ganz

Recht, wenn es sich hier um das Leben des theoretischen Geistes handelte, welcher allerdings von der Anschauung zur Vorstellung sich erhebt; allein hier ist das Object der Betrachtung der künstlerische Geist, welcher den umgekehrten Gang geht, das Allgemeine in das Einzelne wieder zurückzubilden. Die Anschauung, in welcher dieser Geist lebt, ist nicht die unmittelbare, welche für den theoretischen Geist der Ausgangspunct ist; die unmittelbare Anschauung ist roh, unschön, unkünstlerisch, die künstlerische Anschauung ist die vermittelte, aus dem Geiste bereits wiedergeborene, und darum vielmehr das Aeußerste in der künstlerischen Production. Wie schon bemerkt worden, so ist das ästhetische Ideal nicht zuerst in der Anschauung, dann in der Vorstellung da, sondern umgekehrt: zuerst muß die Phantasie es entwerfen, und dieß thut die Poesie, die auch geschichtlich lange schon in den Völkern da ist und selbst ihre Sprache poetisch gestaltet, ehe Völker zur Sculptur und Architectur fortgehen; diese poetische Phantasie bewegt und entzündet sodann das Gefühl, worin unser Selbst sich individuell in dem Ideal findet und sich, von ihm bewegt, in die Musik ausströmt; als Product der Phantasie ist aber das Ideal erst in seinen allgemeinen Umrissen für uns da, während die Phantasie geschäftig ist, das Ideal ganz in Fleisch und Blut, aber in das aus dem Geiste geborene, umzusetzen und herauszubilden, wodurch es für die Anschauung da ist, und dieß ist das Werk der plastischen Künste, deren Blüthe daher z. B. in Griechenland lange nach der des Epos fällt. Wenn der Verf. die angegebene, die ganze Hegel'sche Aesthetik wesentlich umgestaltende Einsicht in die wahre Architectonik der Kunst gewonnen haben würde; so hätte er auf das eingreifendste der leeren Dialektik Hegel's, der den Geist von der künstlerischen Anschauung und dem künstlerischen Gefühle zur Vorstellung der Religion sich erheben und so auch hier die niederere Stufe immer nur negirend ihn endlich in der absolut adäquaten Form des reinen gegenstandlosen Denkens culminiren läßt, die ächte affirmative Anschauung entgegengesetzt, welcher der Geist nicht in jenem leeren, wesenlosen Denken endigt, vielmehr, wie er als theore-

tischer Geist aus dem Sinnlichen durch die Vorstellung hindurch zur Intelligenz sich emporarbeitet, so auch den umgekehrten Lebensprozeß hat, nämlich das Intellectuelle in Religion, Kunst und Sittlichkeit immer reichhaltiger zu exponiren und immer tiefer der Wirklichkeit einzubilden *).

In die Kritik der Hegel'schen Religionsphilosophie glauben wir Fischer hier nicht folgen zu müssen. Die Mängel derselben sind nachgerade allgemein anerkannt, und insbesondere fängt man auch an, das Grundmißverständniß über die Religion einzusehen, in welchem sich Hegel dadurch befand, daß er dieselbe vorherrschend als Form des Denkens, statt als solche des Gefühls, des unmittelbaren Sichbestimmtwissens des Geistes faßte. Anderer Seits aber glauben wir, daß eine erfolgreiche Polemik gegen Hegel's Religionsphilosophie nicht vom Standpuncte des Dogmatismus, sondern allein von dem der freien Idee sich eröffnen lasse, welcher der der Philosophie allein würdige ist, und von welchem aus die Speculation nicht irgend eine der vorhandenen Religionen als die absolute, wie dieß sowohl die Hegel'sche Schule als deren Gegner thun, voraussetzt, sondern frei zu ihnen allen sich verhält und die erst im Werden begriffene Gestaltung des religiösen Bewußtseins divinirt. Nur eine solche gänzlich autonomische Wissenschaft, welche das ursprüngliche religiöse Grundgefühl lauter und rein ohne alle Voraussetzungen der orthodoxen Philosophie zum Selbstbewußtsein erhebt und die fernere Fortentwicklung der Religion klar erkennt, hat auch die Zukunft, deren Wellenschläge bereits brausend sich vernehmen lassen, entschieden für sich; sie allein ist die freilebendige Wahrheit, und die wahre Speculation muß, je bestimmter sie den dürren Abgezogenheiten der herrschenden Philosophie entgegentritt, desto mehr sich wehren, einem antiquitirten Positivismus zu verfallen, vielmehr desto kräftiger, ja kräftiger, als selbst Hegel und seine Schule, die Kritik üben.

---

*) Vrgl. mein System der specul. Ethik. I. Band. §. 4. Einl.

2.

Wenn wir in unseren Tagen die Freunde der Philosophie mit einem seltenen Eifer und einem allgemeinen Drange sich zum Studium der Geschichte der Philosophie wenden sehen und zwar in der Art, daß sie sie in ihren Quellen zu erforschen suchen: so ist dieß keine zufällige Erscheinung, vielmehr eines der Zeichen der großen Veränderung, die sich im Stillen im Gebiete der speculativen Wissenschaft anbahnt. Der unmittelbar und frei aus sich selbst hervorbringende, in irgend einer besonderen Form, einem particulären Princip schaffende Geist ist aus ihr verschwunden. Diejenigen, in welchen dieser Geist culminirte, haben bekanntlich ihre besonderen Principien aus sich selbst geschöpft, ohne ursprünglich *) viel weiter, als über die ihnen zunächst vorangehenden Systeme zurück ihre geschichtlichen Forschungen zu erstrecken, indem sie vielmehr zuerst in schöpferischem Gestaltungstrieb damit sich beschäftigten, ihre eigene Anschauung systematisch auszubilden, und dann erst im Lichte derselben das geschichtliche Ganze betrachteten. An die Stelle dieses unmittelbar schöpferischen Geistes scheint mir in der Philosophie der combinirende getreten zu sein, welcher indeß nicht nothwendig princip- und systemlos ist, vielmehr nur nach dem Ganzen des Wissens strebt. Denn unserem jetzigen philosophischen Bewußtsein liegt, sofern man überhaupt demselben sich öffnet und sich nicht willkührlich in eine abgelebte Form verrannt hat, allgemein die Ahnung von der Einseitigkeit jener besonderen Principien zu Grunde, welche die unmittelbar schöpferischen Genies ihren Systemen zu Grunde gelegt haben, und diese Ahnung ist es, von welcher getrieben wir das Ganze der bisherigen philosophischen Productionen aller Zeiten, aber nicht im Lichte der relativen Zeitsysteme, sondern quellenmäßig erkennen möchten, um erst, vermittelt durch die Erkenntniß jenes philosophischen Pantheons, eine universelle Anschauung uns zu gestalten. In dieser Hinsicht ist kein Studium so sehr geeignet, über den

*) Was neuerdings Schelling naiv eingestanden hat.

beschränkten Gesichtskreis der herrschenden philosophischen Systeme den Geist zur ewigen Wahrheit zu erheben, als das der größten Philosophen des Alterthums, des Platon und des Aristoteles, und wir müssen darum die Monographie des Verf., welche die Tendenz hat, den Geist der Aristotelischen Philosophie in ihrer Beziehung zu der Platonischen und ihr gemeinsames Verhältniß zu der ihnen vorangehenden Speculation, wie in ihrer ewigen Bedeutung für jedes ächte Wissen darzustellen, für ein ganz zeitgemäßes Unternehmen erklären, um so mehr, als der Wendepunct, welchen die Philosophie in Platon und Aristoteles genommen hat, ganz demjenigen ähnlich ist, um welchen sich dermalen unser speculatives Wissen bewegt. Es scheint uns, daß der Verf. seine Schrift in dieser Richtung geschrieben habe; wenigstens will er S. 169 ein Fortwirken des Aristotelischen Geistestypus anerkannt wissen, vermöge dessen wir zu einer organischen Weltansicht geführt werden sollen, die sich zu der des Platon und Aristoteles ebenso verhalte, wie die Vollendung zum ersten Entwurfe. Wir glauben, daß diese Bedeutung der Platonisch-Aristotelischen Philosophie noch in bestimmterer Form zum Bewußtsein kommen muß, als dieß der Verf. gethan hat, und seine Schrift hätte eine eingreifendere Beziehung auf die Gegenwart, eine bestimmtere Farbe erhalten, wenn er entschieden jene Parallele ausgeführt hätte.

Wir haben dieß schon oben angedeutet und müssen hier noch genauer darauf eingehen. Vor Platon hatte sich der Pantheismus in gedoppelter Form entwickelt, in der Form des abgezogenen Einen oder Seins und in der des ebenso abgezogenen Werdens als des unbestimmten Ineinanderfließens aller Gegensätze, und hieraus war consequenter Weise die Sophistik hervorgegangen, die, indem sie von dem Heraklit'schen Satze ausging, daß schlechthin Alles beständig sich verändere, daraus den richtigen Schluß zog, der Mensch und zwar seine Empfindung sei das Maaß der Wahrheit (Plat. Theaet.). Wer erkennt hierin nicht die Grundzüge der Geschichte der modernen Philosophie sogleich wieder? Der Spinozismus ist der reflectirte Eleatismus, dieselbe nur

vertieftere Richtung auf die Eine, Alles absorbirende Substanz, und die ganze moderne Philosophie von Fichte bis Hegel, der hierin nur als Culminationspunct erscheint, ist die Erneuerung des Heraklit'schen Princips, daß alles Seiende ewig in Antithesen sich bewege, die sich wechselseitig hervorrufen und wechselseitig in einander verschwinden. Um die Parallele zu vollenden, so sollte aus diesem Princip der absoluten, schlechthinigen Identität der Gegensätze auch eine moderne Sophistik resultiren, welche auf's kühnste und entschiedenste, aber von jenem Princip aus auch völlig berechtigt die Ultras der Hegel'schen Schule aussprechen, indem sie lehren, daß die Kritik nur da sei, um Wechsel in das Gegebene zu bringen, daß es auf diesen Wechsel einzig ankomme und daß es keine absoluten Formen gebe, die vielmehr sämmtlich nur entstehen, um zu vergehen, daß aber ebendeßwegen alle höheren Wissenschaften lediglich in Anthropologie sich verwandeln müssen, und zwar, daß die wahre Philosophie die offenherzig sinnliche Philosophie sei.

Wer diese Parallele, die sich zum Theil bis zur wörtlichen Uebereinstimmung durchführen ließe, vollkommen durchdenkt, der denke sich nun Platon's und des Aristoteles speculatives Wirken, und es wird ihm in seiner ewigen Bedeutung, in seiner Bedeutung auch für unsere Zeit erscheinen! Der Verfasser hat es zum Theil, ja im Wesentlichen richtig gezeichnet. Beide haben im Gegensatze zu der ihnen vorangehenden Philosophie gemein ein theistisches Princip; dieß beweist der Verf. sehr gut S. 40 ff. und S. 52 ff. Beide sodann und insbesondere Aristoteles machen gegen die Sophisten den Satz des Widerspruchs geltend (S. 23); beide suchen im Werden das Ewige festzuhalten und durch genaue Sprachforschung die Sprachverwirrung abzuweisen. Ihr höchster gemeinsamer Endzweck ist hiebei das organisirende Wissen, indem sie die Welt als κόσμος fassen, worin Alles sein fest begränztes Maaß hat, indem sie namentlich den Philosophen als Künstler sich denken, welcher Gott das All mittelst einer reconstructiven, nicht constructiven Intelligenz nachdenkt, nach Einem Muster ein jedes Ding und eine jede Verrichtung mißt

und schätzt, in ihrem eigenen Sein, und durch dieses πάντα γιγνώσκειν κατὰ τὸ εἶδος die ἄλογος τριβή, das ἄνω und κάτω μεταβάλλειν der Sophisten zum Stehen und zur Ruhe bringt. S. 152, 161 ff. Wir stimmen mit dieser Auffassung der Platonischen und Aristotelischen Philosophie und ihrer Grundrichtung vollständig überein, und sind mit dem Verf. derselben nimmermehr täuschenden Hoffnung, daß dieses ächte Bewußtsein wahrer Philosophie, welches jene großen Männer hatten, in der Geschichte hervortrete, nicht um spurlos in ihr zu verschwinden, daß es vielmehr das Ideal enthalte, dem wir zustreben müssen, dem wir uns nähern werden, indem wir die Philosophie wieder auf ihr gesundes Maaß zurückführen und sie als organisirende Reconstruction des Universums gemäß den ewigen Ideen, die in Gott sind, damit als ein künstlerisches Erkennen der Maaße aller Dinge in ihrer wechselseitigen Verflechtung zum schönen Weltganzen erfassen. Nur ein solches Wissen ist der höchsten Begeisterung würdig und vermag allein der Quell reiner Befriedigung zu sein.

Jedoch Eines hätten wir hiebei gewünscht, daß nämlich der Verfasser auch die positive Wahrheit, welche Platon und Aristoteles im Heraklit'schen und sophistischen Princip fanden, durch ein genaueres Eingehen in ihre Dialektik und Logik herausgehoben hätte, wobei er auch sogleich den Fortschritt, welchen in dieser Beziehung Aristoteles gegenüber von Platon machte, hätte andeuten können. Beide nämlich erkannten gewisser Maaßen an das Sein der Einheit im Gegensatze, wie Platon am entschiedensten im Parmenides durchführt. Allein Platon suchte dabei theils ein unterschiedloses Durcheinandermengen der Begriffe abzuwehren und an die Stelle dieser gehaltlosen Dialektik gleichsam eine organische zu setzen, welche zeigen soll, wie eine Idee durch viele einzelne von einander getrennte aus einander gebreitet sei, eine andere hinwiederum nur mit Einer aus vielen sich verknüpfe und viele gänzlich von einander getrennt seien (Soph. p. 253), theils suchte er das in dem Ineinanderübergehen der Gegensätze sich erhaltende Eine, die Idee, das zeitlose Wesen des Seienden festzuhalten (Theaet. p. 201. Parm. p. 155—157).

Hieran knüpft nun Aristoteles an, bildet jedoch zugleich die Platonische Lehre in diesem Puncte weiter fort. Auch er stimmt mit Platon darin überein, daß er die Herakliteer und Sophisten tadelt, weil sie über dem beständig Fließenden, nämlich dem sinnlich Wahrnehmbaren, das doch nur ein kleiner Theil des Universums sei, das Unveränderliche und die unbewegliche Ursache des Alls übersehen haben (Met. IV, 5). Zugleich — und hierin geht er über Platon hinaus — gibt er nicht einmal von dem Sinnlichen und beständig Wechselnden zu, daß in ihm das Seiende nicht sei und das Nichtseiende sei, oder daß das Seiende aus dem rein Nichtseienden werde und in dasselbe verschwinde (Ibid.). In dieser Beziehung macht er den wahren Begriff der Entwicklung und des Werdens geltend, indem er wiederholt hervorhebt, daß dem Werdenden überall eine Materie zu Grunde liege, so daß alles Werden eigentlich nur eine Verwandlung sei, und daß nicht aus dem rein Nichtseienden, sondern aus dem der bloßen Möglichkeit nach Seienden, also einem bloß relativ Nichtseienden, das wirklich Seiende entstehe, und auch nur in gewissem Sinne etwas zugleich sei und nicht sei, sofern es nämlich an sich das sei, was es der Wirklichkeit nach nicht ist und umgekehrt (vrgl. Met. IV, 7. XII, 2 u. ff.). In diesen Expositionen liegen die fruchtbarsten Keime einer wahren Lösung des Problems, zugleich die Einheit des Entgegengesetzten zu begreifen und doch die Denkgesetze des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten zu retten, und dieses Problem ist eines der schwersten, das unsere Philosophie noch zu lösen hat und von dessen speculativer Würdigung eine wahre Fortbildung unseres Wissens abhängt, indem wenigstens so viel erhellt, daß weder jene starren, mehr negativen, als positiven Denkgesetze, noch eine schlechtweg alle Gegensätze identificirende Dialektik das Wahre sein können *).

Von hier aus erhellt der Zusammenhang der formalen Prämissen des Platonischen und Aristotelischen Systems und ihres

*) Vrgl. auch hierüber die weitern Expositionen in der erwähnten Abhandlung (B. XIII. H. 2).

Theismus. Es ist ungemein wichtig, diesen Punct in's Auge zu fassen. Platon scheidet nur darum die zwei Gebiete des Sinnlichen und des Intelligiblen, um jenseits des stets Veränderlichen ein Unveränderliches, die Idee, und zwar insbesondere die absolute Idee, das schlechthin Seiende zu erhalten. Aehnlich Aristoteles. Alles Endliche ist nach ihm ein Werdendes, mit der Materie Behaftetes und darum von der Möglichkeit zur Wirklichkeit Fortgehendes. Nun setzt aber das Mögliche ein Thätiges voraus. Allem Endlichen also muß ein absolut Thätiges vorausgehen, und dieses muß als solches unbewegt sein und unbewegt bewegen. Nun ist aber alles Veränderliche materieller Natur; die reine Form ist in ihm in die Materie versenkt und entwickelt sich in ihr erst vom Vermögen aus zur Actuosität. Das unbewegt Bewegende muß also reiner Geist sein und seine Thätigkeit kann nur in seiner Selbstbeschauung bestehen.

Wir müssen fragen: hat auch dieser Gang, den Platons und des Aristoteles speculativer Geist genommen, noch seine reelle Bedeutung für unser Bewußtsein? Ich zweifle hieran nicht im Mindesten. Wie sie über ein Wissen ihrer Zeit, welches nur ein innerhalb des Gegensatzes befangenes und, weil Entgegengesetztes in Einem nur als Werden sein kann, beständig sich veränderndes Sein als das alleinige erkannte, zu einem absolut Seienden sich erheben und dieses im absoluten Geiste erblicken zu müssen glaubten; so liegt dieselbe Nöthigung für jedes Bewußtsein und am dringendsten für unser dermaliges vor, weil unsere Zeit in demselben Halbwissen, wie die Zeit Platons und des Aristoteles befangen ist, und und zwar ist kein Zweifel, daß jene Erhebung des Bewußtseins nur in der Idee des unendlichen Geistes ihr Ziel finden könne. Nur der Geist ist jene unbewegt bewegende Thätigkeit. Die niedere Thierseele, versenkt in das Materielle, ist dem beständigen Flusse der Empfindung hingegeben, und auch der Geist in uns, so lange er nicht sich selbst wahrhaft erkannt hat, ist noch im Schwanken begriffen. Ist er aber einmal wahrhaft zum Selbstbewußtsein gelangt und hat er die ihn ursprünglich bildende, göttliche Idee wirklich erfaßt, so schafft er

von nun an unbewegt, stets sich selbst gleich; denn sein Handeln ist von nun an eine nur immer tiefere Realisirung des in jenem Acte gewordenen ewigen Selbstbewußtseins. Aristoteles findet daher gleichfalls in unserem Geiste ein göttliches, ewiges Sein, und setzt als höchsten Punct seiner Entwicklung eben jenes wahre Selbstbewußtsein, das von nun an ein wahrhaft Objectives ist und in sich selbst sein Ziel hat, weil es die Einheit des Denkens und Seins enthält. Da er nun aber die höchste Energie nicht bloß als Zweck der Gesammtentwicklung, wie sie innerhalb des Endlichen selbst erscheint, sich denken kann, sondern diesen Zweck zugleich als Princip fassen zu müssen glaubt, so setzt er den absolut actuosen Geist an die Spitze des Ganzen, und in der That müssen auch wir, wenn wir sein System in dem angegebenen Zusammenhange betrachten, ihm völlig beistimmen, und das Absolute nicht etwa bloß in eine lebendige Urkraft, die ja vielmehr selbst nur ein Endliches, Gegensätzliches, ein bloßes Correlat zu dem Thätigen und Wirklichen ist, sondern schlechterdings in den Geist setzen. Also auch von dieser Seite dürfen wir mit dem Verf. unsere Zeit zu einem genauen Studium des Aristoteles und seines Vorgängers einladen.

Wir haben nun bisher, der Darstellung des Verf. folgend, vorzugsweise das Gemeinsame der Platonischen und Aristotelischen Philosophie dargestellt. Die Haupttendenz des Verf. ist nun aber zu zeigen, daß Aristoteles über Platon hinausgeschritten sei, indem er den Platonismus zu seiner eigentlichen Vollendung gebracht habe. Während Platon einseitig nur auf die Idee, das ruhig strahlende Muster in seiner Seele, nicht auf dessen ebenbürtigen, vor seinen Augen gegenwärtigen Bruder gesehen habe, den er für einen Bastard hielt, um den sich nur die Sophisten bemühen; so habe Aristoteles dagegen diesen Zwillingsbruder als solchen in seine Rechte eingesetzt, somit Realismus und Idealismus in Eins verbunden, ohne darum in das All-Eins der Früheren zu verfallen (S. 50). Darum vermißte, wie der Verf. weiter ausführt, Aristoteles bei Platon das Eingreifen des Zwecks in die Bewegung, tadelte an den Ideen, daß ihnen keine schö-

pferische Macht beiwohne und setzte an ihre Stelle die Form als inwohnend der Materie. Schritt Platon im διακοσμεῖν bloß bis zum Entwurfe vor, bloß um die organisirende Kraft des νοῦς zu zeigen, die ihm nur von einem ihm beiwohnenden Muster kommen könne; so bestätigte Aristoteles diese schon von Platon entschiedene Thatsache, ohne über sie hinaus zu wollen, nahm aber den Entwurf des κόσμος auf und führte die organisirende Kraft des νοῦς durch alle Theile desselben durch (S.139).

Wir können dieser herkömmlichen Auffassung des Verhältnisses beider Philosophen nur bedingter Weise zustimmen. Aristoteles hat keineswegs Platon vollendet, sondern nur ergänzt; wenn daher Aristoteles die Philosophie nach einer Seite hin ausgebildet hat, welche von Platon wirklich unangebaut gelassen war, so ist auch das umgekehrte Verhältniß nicht zu übersehen, daß Platon in einer Sphäre sich bewegte, die Aristoteles nicht erreichte und in der Platon für Aristoteles unverständlich war und unverständlich bleiben mußte. Wir können, wenn wir, wie dieß überall bei der Würdigung wahrhaft philosophischer Systeme der Fall sein muß, auf die Form und insbesondere auf die Methode sehen, deren sich beide bedienten, ihr Verhältniß kurz so bezeichnen: Platon war Deductions-, Aristoteles Inductionsphilosoph, beide Begriffe in dem wahren Sinne genommen, in welchem sie integrirende Richtungen der Einen vollendeten Philosophie bezeichnen. Man vergleiche vorerst den Platonischen Parmenides und die Metaphysik des Aristoteles, und man wird unsere Behauptung richtig finden; dort der Anfang aller construirenden Dialektik, welche, in Antithesen sich bewegend, von einem gegebenen Begriffe aus streng die übrigen ontologischen ableitet, hier das aggregatartige Aneinanderreihen von Begriffen, das Ausgehen vom Sprachgebrauche, die Analyse derselben und die Kritik der verschiedenen Ansichten über die Begriffe, worauf erst die Definition festgestellt wird. Auffallender zeigt sich die Differenz der Methoden beider in ihren physikalischen und ethischen Schriften. Während der Platonische Timäus der erste kühne Versuch einer Construction der Welt genannt werden kann, welche ausgehend vom

ersten Princip, dem Geiste, durch Ineinsbildung der Materie und der Weltseele nach harmonischen Zahlenverhältnissen die Welt vor unseren Augen entstehen läßt, setzt Aristoteles in seinen physikalischen Schriften das Gegebene überall voraus und ist nur bemüht, es auf seinen Begriff zurückzuführen; ihm ist daher der νοῦς nicht eigentlich Princip, von dem er das Seiende ableitet, sondern Endzweck, zu dem er das Gegebene von Stufe zu Stufe hinaufleitet. Während Platon endlich in seiner Republik rein von der Idee aus einen vollkommenen Staat, wie er sein soll, konstruirt; versenkt sich Aristoteles, ein wahrer Vorgänger Montesquieu's, in den Geist der geschichtlichen Verfassungen, um erst von ihnen aus mittelst Kritik die beste Verfassung zu ermitteln, und diese Verfassung ist ihm nicht eine einzige, sondern es gibt nach ihm auch relativ gute Verfassungen, je nach dem Geiste und den äußeren Verhältnissen eines Volkes. Ich glaube, daß man, wie überall bei der Beurtheilung ächter Systeme, von dieser formalen Seite der Platonischen und Aristotelischen Philosophie, die gerade für sie als Systeme das Wesentliche, der bewegende Impuls ist, ausgehen muß, um ihre materiale Differenz gehörig würdigen zu können. Platons Meisterschaft werden wir hienach in denjenigen Gebieten, welche eine construirbare Seite haben, und insoweit sie sie haben, suchen müssen, und dort liegt sie auch; umgekehrt des Aristoteles, über Platon hinausgehende Leistungen werden in dem analytischen Gebiete der Philosophie gefunden werden müssen, und hier sind sie auch enthalten. Platon ist von Aristoteles völlig unerreicht geblieben in der Dialektik, Metaphysik und in dem theoretischen Theile der Ethik, während seine Naturphilosophie mit ihrer spielenden Zahlensymbolik ohne allen Einfluß auf die Geschichte der Philosophie gewesen ist und darum bleiben mußte, weil man dieses Gebiet nicht mit ein Paar Formeln abmachen kann, sondern hier wirklich die inductive Methode, welche den Reichthum des Seienden auf die Idee zurückführt, nicht aber von dieser aus es construiren und, als wäre das Seiende schon gänzlich erkannt, durchmessen will, ihr bleibendes Recht hat. Umgekehrt, Aristoteles hat sich die bleibende Herrschaft errungen in der Logik, einer rein

analytischen Wissenschaft, den Natur=Wissenschaften und in der Psychologie, deren Vater er geworden ist, in der Geschichte der Philosophie selbst, die, so weit sie auf seine Vorzeit sich bezieht, eigentlich allein von ihm sich datirt, und in dem historischen Theile der Ethik; die übrigen Theile seiner Philosophie, namentlich seine Metaphysik, haben wenig Wirkung gehabt und konnten keine haben. Es ist daher falsch, wenn man den Aristoteles als Vollender der Lehre Platon's darstellt. Dieß war er in Absicht auf den Geist des Platonischen Systems durchaus nicht; der Platonismus hat im Neuplatonismus seine Vollendung gefunden, nicht in dem Systeme des Aristoteles. Die Neuplatoniker kannten die großen Ideen Platon's, wußten sie zu würdigen und brachten sie zum entschiedenen philosophischen Bewußtsein. Dem Aristoteles waren, obwohl er nach einigen Seiten hin Platon's System weiter fortgeführt hat, doch die Grundideen desselben gänzlich verschlossen, er hatte kein Auge, keinen Sinn dafür, ihm fehlte jener Blick, der in das hell leuchtende Mysterium des Seienden ausdauernd zu schauen vermag, wie ihn Platon verlangt (Soph. S. 254). Daß dem Seienden Bewegung, Leben, Seele und Geist zukomme, war die Erkenntniß, welche Platon für die Philosophie als dialektisches Problem hinstellte (Soph. S. 249). Gott ist dieser Geist, aber Gott ist nicht bloß Geist, in ihm ist die Weltseele und als deren äußerste Objectivirung die Materie (Phileb. S. 27—30. Timae. S. 28 ff.). In dem höchsten Geiste sind nun die Ideen alles Seienden, und diese Ideen verwirklicht der Geist mittelst der Weltseele, sie hinausbildend in die Materie zunächst in der Form der Idealzahlen, dann der wirklichen Körperwelt. Diese Lehren waren es, welche die Neuplatoniker weiter ausbildeten; in ihnen lag die höchste speculative Theologie, zu welcher es das Alterthum bringen konnte, ja überhaupt, richtig gefaßt, alle Philosophie es bringen kann. Das Eins oder Seiende, das reine Erste zu begreifen, wie es auf ewige Weise Wesenheit, Leben, Seele, Geist ist, sodann zu erkennen, wie der Geist durch Projicirung seiner Ideenwelt mittelst der Seele in das Sein Allgeist einer Welt wird und mittelst jener mit der letzteren zu einem

seelenvollen, organischen Ganzen sich zusammenschließt, — dieß ist das gehaltvolle Problem aller Philosophie. Platon ist ihr Vater geworden; in seinem genialen Geiste lag der große Entwurf des allein wahren Systems. Wie dürftig ist hingegen die Metaphysik des Aristoteles! Sein *νοῦς* ist reiner, purer Geist, ohne alle Potenz, die Weltgränze ist seine Sphäre, durch kein wahres lebendiges Band hängt er zusammen mit der Welt, und nicht durch eine positive Dialektik führt Aristoteles das Seiende oder Eins, es immer mehr bereichernd, bis zum Geiste fort, sondern dieser resultirt ihm lediglich mittelst des Causatitätsbegriffs und indirect durch Widerlegung des Eins und Seins als Principien; die Materie sodann leitet er nicht, wie Platon, aus den Ideen ab, sondern die Materie ist ihm ein Vorausgesetztes; das wahre Wesen der Platonischen Ideen bleibt für ihn unverstanden und der Intellectualismus des letzteren, worin allein der Grund eines wahren Realismus lag, macht einem einseitigen, dualistischen Realismus Platz*).

Nach allem Diesen können wir noch bestimmter, als dieß der Verf. gethan, die ewige Bedeutung Platon's und des Aristoteles für alle Zukunft, insbesondere für unser philosophisches Zeitalter feststellen. In negativer Beziehung stehen sie da als die warnenden Genien, welche der Philosophie verbieten, sich in eine leere Scheindialektik zu verirren, welche die Gegensätze zu Extremen zuspitzt, um sie in das All-Eins wieder zu versenken, aus dem sie sofort zu einem neuen, taumelnden Dasein in sinn- und zwecklosem Progreß erwachen. Irren wir nicht, so wird auch der bessere Geist der Zeit ihre warnende Stimme vernehmen und hat sie bereits vernommen. In positiver Beziehung stellen sie die beiden Pole der Philosophie dar, ihre constructive und ihre inductive Seite, welche nur die beiden Hälften des Einen Wissens sind und, wenn dieses zum vollendeten Selbstbewußtsein kommt, in einem Dritten, dem constitutiven Wissen, sich verschmelzen müssen, in der Art, daß dieser Trilogie der Form eine solche der philo-

*) Das Genauere hierüber s. in meiner specul. Idee Gottes. §. 94.

sophischen Disciplinen entspricht. Fixirt die Philosophie ihre constructive Thätigkeit als die einzige Form, so wird sie in dem apriorischen Elemente Großartiges leisten, die Natur aber und die Geschichte mit Formeln abfertigen, die ihrem Reichthume weit nicht gewachsen sind. Wirft sie sich dagegen auf das Gegebene mit dem intuitiven Scharfsinne eines Aristoteles, der kein schaaler Empiriker war, vielmehr überall dem speculativen, das Gegebene analytisch auf seine apriorische Idee zurückführenden Empirismus huldigte: dann wird sie eine Masse von neuen Entdeckungen machen, wie sie Aristoteles gemacht hat, für sich isolirt aber würde ein solches Wissen gleichsam der idealen Weihe des reinen Intellectualismus ermangeln, die überall nur der constructiven Intelligenz eigen ist. Also eine Wissenschaftslehre zu gründen, aus der die trilogische Form des Wissens mit den entsprechenden Gebieten hervorginge, um sich zu einem Ganzen zu verflechten, dazu scheint die Geschichte zu mahnen.

(Schluss folgt).

Vorschläge zu einer Philosophenversammlung.

Offenes Sendschreiben an die Philosophen Deutschlands

vom

Herausgeber.

Ohne Zweifel hat Mancher von uns schon oftmals der Frage bei sich Raum gegeben, warum zu einer Zeit, wo fast alle wissenschaftlichen Fachgenossen sich zu jährlich wiederkehrenden Zusammenkünften vereinigen, um über die Interessen ihrer Wissenschaft mündlich zu verhandeln, wir Philosophen allein bisher noch keinerlei Regung an den Tag gelegt haben, welche auf ein solches Bewußtsein der Gemeinsamkeit, auf gegenseitige Theilnahme und Wetteifer unter einander dürfte schließen lassen? Gewiß kann dies Verhalten weder bei den draußen Stehenden sonderliches Vertrauen erregen zum objectiven Werthe einer Sache, über welche die Theilnehmer unmittelbar sich verständigen entweder nicht können, oder nicht wollen; noch kann für die letztern das Gefühl der Einsamkeit und beengenden Isolirung verschwinden, das selbst äußerlich in ihren Werken oft sichtbar genug hervorblickt.

Vergleichen wir nämlich die litterarische Stellung eines Philosophen heutiger Zeit mit dem lebhaften und meist freundlichen Verkehre, der zu Leibnitzen's Zeiten unter den bedeutendsten Gelehrten stattfand, so ist der Contrast damit der allerunerfreulichste. Einsam und maulwurfähnlich graben die Meisten von uns in den eignen Gängen fort und hätten schlimme Begegnung zu fürchten, wenn sie die Minengänge des Andern berührten. Jeder redet

bei einer Wissenschaft vom höchsten und gemeinsamsten Interesse hartnäckig nur seine Sprache, folgt nur den eigenen Terminologieen (Lindemann hat im Vorhergehenden das Treffendste darüber gesagt), kurz bringt darauf, vor allen Dingen original zu sein neben den Andern, statt das Gemeinsame und Verbindende hervorzusuchen. Daher gelingt es aber auch fast Keinem, bei der nur zufälligen Theilnahme, die er findet, in einem reinen, durchschnittlichen Urtheile zu erfahren, wie sich die Meinung der Fachgenossen über ihn gestellt habe. Und wie wäre überhaupt auch möglich, daß sich ein solches Urtheil bilde, wenn man nur selten auf die Leistungen des Andern in seinem Sinne sich einläßt, oder weiter führt, was der Andere angefangen; so lange Jeder nur am eigenen Gewebe fortspinnt, welches der Gemeinsamkeit entbehrend, nach dem Loose aller endlichen Bestrebungen, Bruchstück bleiben muß und nur zufällige, unzureichende Einwirkung üben kann, wenn es überall auf ebenso Fertiges, Abgeschlossenes trifft? Und so bietet uns die gegenwärtige philosophische Litteratur das Schauspiel einer so zwecklosen Vereinzelung, eines so linkischen Sichzersplitterns vorzüglicher Kräfte, wie sie kaum eine frühere Zeit in diesem Grade gesehen: — ein Mißverhältniß von Kraftaufwand und von wirklich Erreichtem, welches fast abschrecken könnte, den mühsamen Pfad speculativen Forschens und Wirkens fortzusetzen, wenn man darin blos nach äußern Erfolgen trachtete. Man spricht dabei soviel von einer Philosophie der „Gegenwart," — Jeder meint natürlich nur seine eigene; — aber man vergißt, daß man auch bei günstigstem Erfolge mit ihr auf halbem Wege liegen bleiben wird, wenn sie nicht Sache der Gemeinschaft zu werden vermag; denn wie viel auch die Gegenwart Kleinliches und Beengendes darbiete, das ist doch das Bedeutungsvolle in ihr, daß ihr Schicksal nicht mehr auf das Haupt eines einzelnen Individuums gelegt ist, sondern daß nur im Bewußtsein der Gemeinsamkeit fortzuschreiten ist. Mit der Herrschaft ausschließlicher Schulen in der Philosophie ist es für immer zu Ende, eben weil die Philosophie an sich — formell als kritischer Scharfsinn des Forschens und Prüfens, real in immer größerer Breite den empirischen Stoff

bewältigend, — zu mächtig und umfassend für den Einzelnen geworden ist.

Vergleicht man damit nun die Mittel, die gewöhnlich angewendet werden, um diese Gemeinsamkeit unter den Philosophen herbeizuführen: so ergibt sich, daß sie den gerade entgegengesetzten Erfolg haben müssen. Man versucht es, Schule zu bilden, Anhänger zu werben, oder durch die noch verächtlicheren Künste der Cameraderie sich äußern Einfluß zu sichern. Aber wem das Erstere wirklich gelungen ist, hat er dadurch dem eigentlichen Wesen seiner Lehre Gemeinsamkeit und Nachfolge gesichert? Gerade das Gegentheil erfolgt: der Meister ärntet von seinen Schülern, was er nicht gesäet, und sieht als seine Meinung umhergeboten, was er gerade nicht wollte. Ueberhaupt sollte die Geschichte der letzten deutschen Schule, die in allen Stadien ihrer Existenz und in ihrem nun auch verendeten Todeskampfe die Unfähigkeit jeder Schule als solcher an den Tag gelegt, die ächte Ueberlieferung der Philosophie auf sich zu nehmen, für alle Zeiten die Illusion zerstört haben, daß man durch Anhängerpressen die rechte Nachwirkung einer Philosophie sicher stelle. Mit dem Verschwinden dieser Selbsttäuschung verschwände aber auch das wichtigste Hinderniß unbefangener Annäherung unter den Philosophen.

Dies ist — wenn wir aufrichtig gegen uns sein wollen — die gegenwärtige Lage der Philosophie in ihrem Innern. Von der Ungunst, die sie von Außen erfährt — und gar nicht ohne ihr Verschulden im Einzelnen — will ich nicht reden, noch darauf Gewicht legen. Sie am allerwenigsten bedarf fremder Neigung und Nachhülfe: ihre rechte Stellung ist, sich suchen zu lassen und vollends um die Gunst der andern Mächte zu buhlen und ihnen nach dem Munde zu reden (leider ist auch dies geschehen von nahmhaften Philosophen), ist eben so unnöthig als verwerflich. Sie weiß, oder sollte es wissen, daß dennoch ihr allein, befruchtet vom Studium der Geschichte, es vorbehalten ist, dem Geist der Zeiten, wie bisher, so künftig die letzte Gestalt zu geben und auch über die Loose der Zukunft zu entscheiden.

Gleichwie daher die Zeiten der Bedrängniß einer Kirche oder des Dunkels und der Unscheinbarkeit derselben immer für sie die fruchtbarsten und kräftigendsten waren, so wäre es auch für die Speculation das Beste, daß ihre Angelegenheiten nicht mehr wie ein sonstiger Gegenstand der Conversation auf dem offenen Markte verhandelt würden, daß besonders keine Theologie und keine Staatsklugheit sie mehr unter ihre Obhut nähme. Sie bedarf keiner Stütze und Empfehlung, als ihrer selbst.

So soll denn auch hier nur von ihren eigenen inneren Zuständen die Rede sein, und auch bei den Versammlungen, die wir beantragen, sollen nicht ihre exoterischen Verhältnisse, ihre Beziehung zu den wohlbekannten Tagesfragen zur Sprache kommen, sondern was ihr innerlich noth thue und was sie nach Innen abzustreifen habe. Es ist die einfache Frage, ob jene bisherige Zersplitterung ein unaustilgbarer Erbtheil der philosophischen Beschäftigung sei, oder blos eine Folge innerer Trägheit, noch eigentlicher vielleicht einer üblen, lange überlieferten Angewöhnung?

Allerdings ist das eigentliche Denken und Schaffen des Philosophen ein einsames, ungeselliges; es kann nur, wie das Werk des Künstlers, in der tiefsten Selbsteinkehr geboren werden. Aber wenn es in seinen Resultaten gestaltet hervortritt, wenn es behauptet eine wirkliche That des *κοῖνος λόγος* zu sein: warum soll es dann sich der mündlichen Debatte nicht preisgeben, und dieser weit lieber, als der zufälligen und nicht immer glücklich verlaufenden Anerkenntniß durch gewöhnliche Recensionen? Eine Erörterung, von Auge zu Auge geführt, kann uns in einer Stunde weiter zu wechselseitiger Verständigung führen, oder wenigstens Jeden zu tieferer Selbsterkenntniß bringen, als es den längsten gedruckten Verhandlungen möglich gewesen wäre. Ueberhaupt wer weniger, als der Philosoph, sollte verkennen, daß der gedruckte Buchstabe nur das einstweilige, wo möglich abzustreifende Surrogat der freien Rede, des Gespräches sei? und auch im Mittelalter sind die wichtigsten Kämpfe in öffentlichen Disputationen durchgestritten worden.

Endlich — sofern man das tüchtigste äußere Kennzeichen sucht, für sich selbst und für Andere, ob eine philosophische Weltansicht auf dem allgemeingültigen Boden jenes *κοῖνος λόγος*, der speculativen Vernunft ruhe, so weit sie in einer bestimmten Zeit sich in wissenschaftlichem Bewußtsein erfaßt hat, oder ob sie nur Erzeugniß einer in sich verschränkten, unklaren Subjectivität sei: so ist die Probe der mündlichen Discussion gewiß die gründlichste, und die unverfänglichste zugleich; denn jeder streitet in ihr nur mit eigenen Kräften und unter eigener Autorität. Und wenn dergleichen Kämpfe auch gewöhnlich nicht mit einem entschiedenen Siege von der einen, mit einer Niederlage von der andern Seite enden: so wird irgend ein Erfolg sich doch zeigen, irgend ein indirectes Resultat doch gewonnen werden, und wie viel kürzer und summarischer würden dadurch unsere Verhandlungen!

So schiene bis jetzt Alles darauf hinzudeuten, daß keine Verhandlungen gerade geeigneter seien, in mündlich persönlicher Weise geführt zu werden, als die philosophischen. Betrachten wir daher die Frage noch aus einem andern Gesichtspunkte.

Was in der That auch künftig ein Getrenntbleiben der Philosophen nöthig zu machen schiene, ja was sogar eine zeitweise Vereinigung derselben unmöglich machen würde, wäre der Umstand, wenn in den herrschenden Lehren gar kein Gemeinsames vorläge, wenn sie sogar eine Sprödigkeit der Gesinnungen hervorriefen, welche keine Aussicht auf Verständigung zuließe. In der That, lebten wir noch in den unkritischen und anarchischen Zeiten des Identitätssystemes, wo eine Partei der andern jeden Sinn für Speculation ohne Weiteres absprach, wenn sie nicht ihres Standpunktes, des Standpunkts im Absoluten, sich bemächtigen könne; — oder hätte nicht eine spätere Schule vor Aller Augen es schwer gebüßt, daß sie mit terroristischer Exclusivität alle Andersdenkenden als Zurückgebliebene aus der Philosophie ausstoßen zu können meinte, so daß ähnliche Anmaßungen nicht leicht wieder gewagt werden dürften, es sei denn, daß man sie beweise: — dann fürwahr wäre es Ehrensache der also Angegriffenen, ihre Gegner nach gleichem Maaßstabe zu behandeln,

und der Krieg Aller gegen Alle, der lächerlicher und verderblicher Weise lange genug unter den Philosophirenden geherrscht hat, würde noch eine Zeitlang sich fortschleppen. Innerlich aber ist es anders geworden: kein einzelnes System darf sich mehr herausnehmen, alle übrigen zu verachten, ohne gleiche Verachtung dafür zurückzuempfangen, und so ist es Zeit, diese ganze Form falscher Vornehmheit, die Keinen mehr täuscht, fallen zu lassen. Aber noch wesentlicher ist, daß man einzusehen beginnt, wie die Philosophie nicht durch tumultuarische Revolutionen und Systemwechsel, sondern, gleich den andern Wissenschaften, durch besonnene Orientirung über ihre Gesammtresultate, durch Bewußtwerden ihres gemeinsamen Gewinns, mit Sicherheit fortschreiten könne. Hierdurch muß ihre gesammte Behandlungsweise, der ganze Geist ihrer Geschichte ein anderer werden. Man kann nicht mehr nach einzelnen Männern oder Systemen, sondern nach ganzen Epochen und allgemeinen Resultaten rechnen, und vollends „eigene" Systeme aufzustellen, wird so vergeblich als überflüssig erscheinen, weil es in der Philosophie nicht mehr darauf ankommt, ein neues System zu erfinden, sondern das objective System der Dinge zu erkennen, sich hinein zu denken in dasselbe *).

*) Um hierüber nicht mißverstanden zu werden, sei es erlaubt für diejenigen, die den Inhalt meiner Erkenntnißtheorie nicht kennen, auf andere erläuternde Stellen meiner Schriften mich zu berufen. Bei analoger Veranlassung sagte ich: „Ich halte es für das überflüssigste Geschäft von der Welt, den bisherigen eigenen Systemen noch ein anderes, wenn auch eigenstes, hinzuzufügen: dies gibt eben den Progreß in das schlecht Unendliche, an dem die Philosophie lange genug leidet. Wessen ich mich freue und rühme, ist vielmehr die unvergänglich in mir aufgegangene Evidenz, wo das System sei, welches die Philosophie zu erkennen hat, und das Denken, dem sie sich unterwerfen soll: das objective, allgemeingültige Weltsystem nämlich und das darin objectiv gewordene göttliche Denken." — — „Hier leuchtet ein, wie alle Ansprüche auf Selbstdenken oder Erfinden, auf eigene systematische Verknüpfung als eitel verschwinden, ja als die Wurzel alles Irrthums erscheinen müssen, während nur die höchste Selbstentäußerung, das

Dies, das objective System der Dinge, ist daher die wahre Grundlage der Gemeinschaft unter den Philosophirenden, zugleich aber auch das, was die Philosophie mit den andern Wissenschaften in stete wechselseitige Berührung bringt: jene sucht nur in umfassendere Resultate aufzulösen und zu höheren Combinationen zu verknüpfen, was die einzelnen Wissenschaften dazu ihr vorbereiten, so wie diese hinwiederum von der Philosophie ihre leitenden Principien mit Sicherheit werden empfangen können, wenn die Philosophie auf diesem Wege sich wahrhaft und in genügendem Umfange mit der Erfahrung vermittelt hat.

Zu dieser gereifteren Ausbildung der Philosophie, von der jetzt sogar ihre Fortdauer abhängt und die bei der bisherigen Vereinzelung völlig stocken müßte, wird es daher unerlaßlich, auch äußerlich die Verbindungsmittel unter den Fachgenossen zu vermehren. Drängt nun Alles, von Innen und von Außen, die Philosophen zur Gemeinsamkeit hin, so wäre es seltsam, nicht die nächste und natürlichste Form derselben, eine Form wiederkehrender Zusammenkünfte zu versuchen.

Und so kommt es nach meiner Ueberzeugung blos darauf an, daß man einander sich nähern, sich verständigen wolle: Ueberzeugungen, Grundsätze, heilige Wahrheiten braucht man nicht dabei zu verläugnen. Vielmehr würde durch diese persönliche Berührung mancher kleinliche Rückhalt, manche werthlose Reibung schwinden, die sich auf kein Object, sondern eben nur auf ver-

Hineindenken in die schon in ihrem Grunde rationellen und rationell verknüpften Dinge und das Erklären derselben aus dieser objectiven Verknüpfung das Princip auch ihres speculativen Zusammenhanges werden kann.“ (Ueber den Begriff des negativ Absoluten, Zeitschrift Bd. XI. S. 35). Der übrige Theil des Aufsatzes weist das auch hierher Gehörende nach, wie nahe die gegenwärtigen Bestrebungen der nahmhaftesten Denker sind, sich in diesem Resultate zu vereinigen. Daß hierin daher nicht individuelle Vorstellungen meines „eigenen“ Systems, sondern eine allgemeingültige, längst gewußte und doch lange verkannte Wahrheit enthalten ist, dies weiß ich, weil ich klar erkenne, wie sie, dunkel geahnet oder deutlich gedacht, allen Erkenntnißbestrebungen zu Grunde liegt.

letzte Subjectivitäten bezieht. Wem diese jedoch unabtrennbar sind von seiner Liebe für die Wahrheit, der mag sich abseits halten von unsrer Gemeinschaft; nur läugne er nicht die Möglichkeit derselben, nur bezweifle er nicht den Werth, den sie für Jeden gewinnen könne, der sein Denken nicht blos an sich selbst, sondern am unmittelbaren Wechselverkehre mit den Andern erproben will. Wenn endlich im öffentlichen Leben der Zeit der Kriegsstand und die mistrauische Isolirung der Staaten verschwindet, wenn selbst die politischen Parteiungen die längst gewohnte Gehässigkeit ablegen, und zu freier, wechselseitiger Anerkennung sich erheben: werden wir, die Philosophirenden, zurückbleiben hinter diesem großen Vorschritt der Zeit? Unsere tiefste Ueberzeugung muß sein, daß es eine Wahrheit gebe, schlechthin ausschließend allen Irrthum, schlechthin vereinigend alle Geister auf die freieste und doch innigste Weise; unser Ideal und unsere Bestimmung ist es, diese zu erkennen und sie zum gemeinnützigen Bewußtsein Aller zu erheben, und im bittern Widerspruche mit dem Geiste unsers Forschens fangen wir damit an, uns fremd oder gar feindlich gegen einander abzuschließen, die erste Bedingung alles wissenschaftlichen Lebens zu verläugnen, deren Erprobung sich nur kränkliche Selbstverzärtelung oder verletzbare Eitelkeit entziehen kann?

Wir begehen heute die zweite Secularfeier des Geburtstages von Leibnitz. Mit Recht glaubt man diesen Tag durch Gründung eines Denkmals für diesen geistigen Wohlthäter Deutschlands feiern zu müssen, dessen wahre Bedeutung von seiner Zeit und lange nachher unerkannt blieb, ja dessen wissenschaftliche Gesinnungen und Sitten wir jetzt noch verläugnen. Das seines Geistes würdigste Denkmal wäre, wenn von diesem Jahre an eine freie Vereinigung der Philosophirenden ihren Anfang nähme, und so sich eigentlich die fruchtbare Idee verwirklichte, die dem großen Manne bei seinem Plane zur Gründung von Akademieen der Wissenschaften vorschwebte. Ihr Erfolg ist mislungen; es ist nichts wahrhaft Gemeinsames aus ihnen hervorgegangen, weil sie äußerlich angeordnete, dauernd gegründete, an einem Orte

firirte sind mit lebenslänglichen Mitgliedern. Ihr innerster Geist fordert vielmehr, daß sie in freiwilligen Verbindungen immer neu entstehen, daß sie vorübergehende seien, um zu erfrischender Erregung dem beständigen Fluthen neuer Geister und Persönlichkeiten offen zu bleiben. Der Geist freier Association, der dies Jahrhundert so mächtig ergriffen hat, muß auch nach dieser Seite seine erneuernde Wirkung üben, und überhaupt: — versucht muß es irgend einmal werden. Mislingt sogar der Versuch, so ist in höherem Sinne dadurch Nichts verloren; denn schlimmer kann unsere Lage nicht werden, als sie in der That schon ist. Vielmehr würde vielleicht durch das offenkundig dabei an den Tag kommende Resultat ein heilsames Erschrecken über die moralische Nichtigkeit unserer Zustände erregt, und der höher Stehende sähe wenigstens klar, was er von seinem philosophischen Zeitalter zu erwarten habe.

Hier sei sogleich jedoch gestattet, zwei Klippen zu bezeichnen, an denen, wie der Einsichtige gewiß schon uns vorgreifend bemerkt hat, das Unternehmen scheitern könnte — gerade dadurch, daß es äußerlich zu Stande käme, aber sogleich in breiter Verflachung entartete.

Es kann nur von einem Congresse eigentlich wissenschaftlicher Philosophen und auf demselben nur von der Verhandlung über rein wissenschaftliche Fragen die Rede sein. Allein innerhalb dieser Gränze erhalten, kann das Unternehmen seinen Zweck erfüllen und darf auf Fortdauer rechnen, weil diese Interessen immer sich erhalten, und wenigstens einen kleinen Kreis versammeln werden. Wir müssen daher einestheils die Erörterung aller theologischen und politischen Zeitfragen bei Seite lassen, nicht gerade allein um äußerer Rücksichten willen, sondern um unsere Versammlung nicht zum Tummelplatze unreifer und ungezeitigter Tendenzen werden zu lassen, in deren möglichster Ausbeutung Viele freilich den einzigen Werth und Inhalt der Philosophie jetzt erblicken.

Aus gleichem Grunde werden wir auch anderntheils vor den Schönrednern und dilettantischen Schwätzern uns zu hüten haben,

die ohne eine ernste wissenschaftliche Bewährung, ja ohne die Fähigkeit und Vorbildung dazu, um so dreister über die tiefsten Probleme der Philosophie entscheiden, je unwissender sie über den wahren Belang derselben sind, und die auch bei uns vielleicht ungeheißen sich eindrängen möchten. Gewiß werden wir die höchste Toleranz zu üben wissen gegen Jeden, der unter uns zu lernen und sich zu bilden wünscht; es ist ja dies der Zweck unser Aller: jenen aber, den unberufenen Lehrern, ist der Thucydideische Kernspruch warnend entgegenzuhalten:

ἀμαθία μὲν θράσος, λογισμὸς δ' ὄκνον τίκτει. —

Welche bestimmte Gegenstände der nächsten Verhandlung unterzulegen seien, darüber will der Antragsteller mit Absicht nichts Besonderes formuliren; auch darauf wird die Gemeinsamkeit der Berathung sogleich den besten Einfluß ausüben. Nur ein Paar allgemeine Gesichtspuncte erscheinen mir wesentlich.

Zuerst ist die Frage, ob die Philosophie auch künftig immer nur im Zustande einer abstracten, einsam dem Leben abgewendeten Speculation verharren soll? Zu einer bestimmten Reife ihrer Lehren über Recht, Staat, Religion, Volksbildung gelangt, gewinnt sie ganz von selbst ein durchaus praktisch prophetisches Verhältniß zu ihrer Umgebung. Sie deutet der Zeit das Räthsel ihres eigenen Zustandes, und zeigt ihr das Ziel, zu dem sie halb unverstanden hinanstrebt; sie legt in der Parteien das Wort, das ihre gegenseitige Spannung lösen könnte, und so bereitet sie langsam und unwillkührlich in den Geistern die Geburt einer neuen Epoche. Dies ist bisher selbst nur halb bewußt geschehen in den stillen Nachwirkungen, die mächtige Geister geübt haben: ich erinnere nur an Spinosa's, Lessing's, Kant's Verhältniß zu ihrer Zeit und zu ihrer Nachkommenschaft. Was sie allgemein Bildendes wollten, ist jetzt Gemeingut jedes richtig Denkenden, und von der Gesammtcultur der Vergangenheit Ergriffenen. Jetzt ist jedoch jenes Verhältniß keinesweges mehr das unwillkührliche und unbefangene der Vorzeit: wie Einige es versucht haben, selbstbeliebig Geschichte zu machen, so haben Andere Philosophie gemacht mit der Absicht, sie sogleich praktisch werden zu lassen, den

den Staat und die Kirche unmittelbar darnach zu reformiren. Es ist dies — verschuldet oder unverschuldet, ein Irrthum; denn Philosophie, wenn sie weiß, was ihres Amtes ist, kann nie unmittelbar thatbegründend wirken wollen; sie verhält sich nur berathend, warnend, vorausorientirend zu den eigentlich praktischen Fragen. Aber jene Erscheinung ist zugleich ein Zeichen, daß die Zeit der ungeheuern Gewalt bewußt worden ist, welche in der Philosophie, in der Herrschaft des unbedingten Denkens liegt; und die ungeschickte Reaction, welche sich kürzlich erhoben hat, um gegen Philosophie und gegen alle Forderungen der Intelligenz das Veraltete zu behaupten, zeigt nur in dem eigenen Schwanken und in der Halbheit ihrer Maaßregeln, daß sie es fühlt, der unwiderstehlichen Macht ihrer Gegnerin verfallen zu sein. — Wenn dem nun so ist, wenn in der That die Philosophie, — aber, wir wiederholen es, nur geleitet vom Studium der Geschichte — die Gestalt der Zukunft vorzubereiten hat: soll es eine einzelne Philosophie, ein einzelner Mann sein, von dem wir diese Zukunft erwarten, oder dem wir sie anvertrauen? Bedarf es hier nicht gerade der Gemeinschaft, um auch für die großen praktischen Fragen des Staats und des Lebens nur den probehaltigen Durchschnitt unserer Untersuchungen als erwahrtes Resultat der Gegenwart und Folgezeit zu überliefern?

Zweitens: Wenn Lindemann in seiner Empfehlung einer gemeinsamen deutschen Wissenschaftsprache (oben S. 100) so treffend sagt, daß es an der Zeit sei, den Wahn und die Bezeichnung einzelner Systeme schwinden zu lassen, um die Eine allgemein deutsche Philosophie in ihre Stelle zu setzen — oder bestimmter vielleicht, da das blos nationale Interesse bei einer so gemeingültigen Wissenschaft zurücktritt und ihr Grundcharakter nur bedingt werden kann durch den Geist der Weltepoche, den auch sie in sich wiedergibt — um eine allgemeine, vom Standpunct christlicher Weltanschauung entworfene Philosophie zu gründen — troß des mancherlei Misbrauchs der mit dieser erhabenen Bezeichnung getrieben worden ist: wie anders wiederum als durch freien

geistigen Verkehr, ununterbrochenes Ineinanderwirken der Denker kann dies Ziel erreicht werden?

Endlich: Das Verhältniß der gegenwärtigen Philosophie zu ihrer Geschichte und zu dem großen Systeme der Vergangenheit ist ein durchaus neues geworden. Wir haben die Aufgabe, des Gesammtbesitzes der Wahrheit uns bewußt zu werden, den die ganze philosophische Vergangenheit uns hinterlassen hat. Deßhalb soll, im specifischen Unterschiede gegen die nächste Vergangenheit, unser gegenwärtiges philosophisches Thun und systematisches Denken gar nicht mehr nur in Durchführung Eines Princips, sondern in der möglich tiefsten Vermittlung aller bestehen, die vorher in Vereinzelung aufgetreten sind. Aber als nothwendige Vorarbeit dazu besitzen wir im Großen und Ganzen noch gar keine objectiv gehaltene Geschichte derselben. Bisher hat man nur allzuoft die großen Systeme der Vorzeit selbst in ihrer Darstellung nach dem Resultate irgend einer spätern Philosophie formulirt, und daß dies selbst ärger als je von der zuletzt herrschenden Lehre geschehen sei, unbeschadet der Verdienste ihres Urhebers um ein tieferes speculatives Eindringen in dem Sinn einzelner Systeme, kommt jetzt allmählig an den Tag. Sollen daher die großen Denker der Vorzeit richtig erkannt und ihre Leistungen Gemeingut werden, so müßten ihre Werke in tüchtigen Uebersetzungen bei uns eingebürgert sein. Bei Platon ist dies geschehen; mit wie bedeutender Nachwirkung für Form und Geist der gegenwärtigen Philosophie, weiß Jeder. Deßwegen wäre es eine würdige Beschäftigung der ersten Philosophenversammlung, auch hierüber einen umfassenden Plan zu entwerfen. Und so würde der Vorschlag einer vollständigen deutschen Uebersetzung und Erläuterung der philosophischen Werke des Aristoteles, ebenso der Hauptschriften der großen Denker des Mittelalters und der spätern Zeit, z. B. des Giordano Bruno, Campanella, des Cartes, Malebranche, Leibnitz*) u. A., die theils noch unübersetzt, theils in

*) Nachdem ich Obiges bereits abgeschlossen, kommt mir höchst willkommen, zu theilweiser Befriedigung dieses Wunsches, die eben

selten gewordenen oder veralteten Uebersetzungen vorliegen, vielleicht zeitgemäß gefunden werden. —

Der Anfang unserer Versammlungen sollte meines Erachtens so schlicht und einfach gemacht werden, wie er, dem Ernste und der Innerlichkeit philosophischer Berathung geziemt; wir am allerwenigsten haben nöthig, um unser gewiß zu werden, von lauten Festen, von aufgesuchten und angenommenen Aufmerksamkeiten, von aller der weltlichen Ostentation uns umschwärmen zu lassen, wie sie jetzt die Gelehrtenversammlungen in ihrem Zwecke eher zu gefährden, als zu fördern geeignet sind. Am Leichtesten und Natürlichsten erscheint es mir, daß wir vorerst an die schon vorhandene Versammlung der Naturforscher uns anschließen, als Gäste und freiwillig Theilnehmende, und erst da uns constituiren. Dort werden wir auch als Philosophen am Meisten zu lernen, aber auch Erregendes zu bringen im Stande sein. Und schon die That unserer Anschließung an jene würdigen Bestrebungen wäre ein zeitgemäßes und wichtiges Bekenntniß. Wie nämlich die Naturforscher von uns denken, namentlich von unsern großentheils verunglückten naturphilosophischen Bestrebungen, liegt in mehr als einem beschämenden Documente uns vor Augen. Durch jenen Act würden wir nun dem irrigen Wahne ein Ende machen, als wolle die Philosophie *jetzt noch* die Erfahrung, die Bestrebungen der Specialforscher gering schätzen, oder etwa durch die „imma-

---

erschienene Schrift zu: „*Leibnitz als Denker, Auswahl seiner kleineren Aufsätze zur übersichtlichen Darstellung seiner Philosophie, übersetzt und eingeleitet v. G. Schilling, Leipzig, Fritsche, 1846:*" — ein Buch von reichem, auch für die gegenwärtige Philosophie wichtigem Inhalte. Möge das deutsche Publicum, das die seltsame Neigung zeigt, litterarischen Bettel zu unterstützen, diesem Buche wenigstens so viel Aufmerksamkeit zuwenden, um den einsichtsvollen Verfasser und den Verleger zu ermuthigen uns in gleicher Weise auch die deutsche Bearbeitung der beiden wichtigsten größern Werke Leibnitzen's, seiner Nouveaux Essays und seiner Theodicee (letztere vielleicht mit Hinweglassung mancher theologischen, jetzt veralteten Excurse) darzubieten!

nente Dialektik des Begriffes" sie überflügeln und ersetzen, als denke sie jetzt noch daran, mit apriorischen Hypothesen und abstracten Schematismen einen Bericht vom Universum abzustatten!

Ueberhaupt aber und zum Schluß sei noch bemerkt, daß diese Anträge sich nur für vorläufige und unmaßgebliche halten: ich wünsche vielmehr diese Angelegenheit, welche richtig eingeleitet und mit Umsicht fortgeführt, entscheidende Bedeutung für die Wissenschaft erhalten kann, schon jetzt nur durch gemeinsame Berathung ausgebildet zu sehen. Selbst das wird belehrendes Interesse haben, die Stimmen der namhaften Männer für oder gegen die Sache sogleich zu vernehmen; mögen sie dieselben öffentlich oder privatim an mich gelangen lassen! Ich verpflichte mich, das gemeinsame Ergebniß derselben durch die gegenwärtige Zeitschrift zu veröffentlichen: — nur darum durch dieselbe, weil sie bis jetzt das einzige Organ ist, das sich der Philosophie in engerer Bedeutung gewidmet hat.

Ich hoffe auf Einverständniß über den Grundgedanken der Sache und will die Möglichkeit fern von mir halten, daß der Geist gemeinsamen Wirkens also unter uns erloschen, d. h. das Gemälde, welches ich entworfen, so wahr und treu sei, — daß nicht einmal das vorgehaltene Bild unserer Lage die Lässigkeit überwinden könne, welche bisher fast alle wahrhaft gemeinnützigen philosophischen Interessen gelähmt hat.

Tübingen, am 21. Juni (dem Geburtstage von Leibnitz) 1846.

Fichte.

Berichtigung.

In meinem dritten Artikel „Ueber den gegenwärtigen Zustand der Kunstphilosophie" (Bd. XV. Heft 2 dieser Zeitschrift) findet sich S. 198 die Behauptung, in der Reihe der früheren Schriften Schelling's, die der Abhandlung über die Freiheit vorangehen, sei der Bruno die letzte. Daß dieß unrichtig sei, würden mir die meisten Leser dieser Zeitschrift gewiß sogleich nachzuweisen wissen; ich halte es aber für meine Schuldigkeit, für den Fall, daß Einer oder der Andere in der Chronologie der Schelling'schen Schriften ebenfalls nicht ganz sicher wäre, diesen Fehler, um alle Verwirrung zu vermeiden, hiemit selbst als das, was er ist, zu bezeichnen.

Leipzig, den 30. Mai 1846. W. Danzel.

Glauben und Wissen.

Von

Constantin Frantz.

Der hier folgende Aufsatz soll eine anschauliche Darstellung des gegenseitigen Verhältnisses von Glauben und Wissen geben, indem zu zeigen versucht wird, wie diese zwei als die gegensätzlichen Seiten des einigen Lebens sich an besondere Factoren anschließen und in eigenthümlicher Weise zur Erscheinung kommen. Aus dieser Darlegung wird zugleich die Möglichkeit ihrer Versöhnung hervorgehen, und die Art und Weise, wie dieselbe zu vollbringen ist. — Es lag nahe und schien der Sache förderlich zu sein, dabei auf mancherlei zeitweilige Meinungen und Bestrebungen einzugehen, um theils an diesen Beispielen die Bedeutung der Frage einleuchtender zu machen, theils durch die Einsicht in das Mangelhafte und Verkehrte um so sicherer zu gründlicherem Erfassen und richtigeren Vorstellungen hinzuleiten. Je mehr sich aber die Tiefe des Gegenstandes erschließt und die weiten Beziehungen desselben hervortreten, um so weniger wird man in einem Journal-Artikel eine vollständige Behandlung desselben erwarten dürfen, die nach einem apriorischen Schematismus immerhin leicht zu erreichen, der Natur der Sache nach hier aber gar nicht möglich ist. Denn wer würde wohl je zu behaupten wagen, von Gott und göttlichen Dingen, denen es wesentlich ist unerschöpflich zu sein, erschöpfend geredet zu haben? Und darauf

eben bezieht sich der Glaube und in so fern auch das Verhältniß von Glauben und Wissen. — Es war die Aufgabe, den rechten Weg anzugeben und Merkzeichen aufzustellen, um den Gang der Untersuchung einigermaßen anzudeuten. Wer sich von dem Dargebotenen angesprochen fühlt, kann in dieser Weise nach eigenen Neigungen und Kenntnissen weiter gehen, und wird gewiß sein, nach keiner Seite je ein Ende zu finden.

Man kann zunächst sagen, daß sich Glauben und Wissen überhaupt wie Inneres und Aeußeres zu einander verhalten. Als das Innere hat der Glaube immer Totalität: — wer von dem Glauben an Gott und seine Vorsehung durchdrungen ist, der hat daran eine totale Weltanschauung; während das Wissen in seiner Verbreitung sich in tausendfachen Richtungen zersplittert (man denke an die vielen besonderen Wissenschaften und gar wissenschaftlichen Ansichten!), die sehr schwer zu einer vermittelten Einheit gelangen.

Näher ist zu betrachten, wie in dem Menschen zwei Principien wirken, das Unbewußte und das Bewußte. Mit dem Unbewußten ist aber hier keineswegs das natürliche, leibliche Leben gemeint (welches auch richtiger bewußtlos zu nennen wäre), sondern das, was gerade die Quelle unserer höchsten Zustände und Thätigkeiten ist; woraus dem Künstler die Begeisterung entspringt, dem Denker der ahnende Blick, und fort und fort unsere Sehnsucht, unsere Liebe und unsere Strebungen. Diese aus dem Unbewußten entspringenden Regungen werden dann von dem bewußten Princip ergriffen, um sie zur klaren und bestimmten Gestalt auszuprägen, und aus der Innerlichkeit zur Aeußerung, aus dem Dunkel an das Licht gebracht. So ist es überall, und so muß es sein. Denn was aus dem bloßen Bewußten entspringt, ist hohle Reflexion und eitler Schaum. Das Unbewußte ist das eigentlich fruchtbare, gehaltvolle und so zu sagen ernährende Organ. Es kann möglicherweise für sich selbst allein bestehen, aber nicht so das Bewußte, was für sich allein durchaus nichtig ist. Ein glaubensvolles Gemüth ist ohne alle Wissenschaft zu dem

Größten und Edelsten fähig, — aber was ist ein Mensch ohne Glauben, wenn er auch alle Wissenschaft der Welt besäße? *) Ja das Bewußte könnte für sich überhaupt gar nicht sein, denn es besteht ja eben darin, daß es sich selbst als bewußt von einem dunklen verschlossenen Grunde, auf welchem es ruht, unterscheidet, und das Bewußtsein hörte selbst alsogleich auf, wenn dieser Grund je selber in das Bewußtsein aufgelöst würde. Allerdings kann das bewußte Princip sich von dem unbewußten losreißen, sich in seine eigene Reflexionen verlieren und verrennen und, mit diesem hohlen Wesen großthuend, das Wirken des Unbewußten unterdrücken, wie es auch in diesen Tagen allerorten geschieht, — und es ist zu bejammern, was daraus entsteht! — aber durchaus wegschaffen kann man das bewußte Princip nie und nimmer und wenn man es tödtet, so bleibt es wie ein Stein auf dem Herzen liegen.

Diese beiden Principien erscheinen als Seele und Geist. Denn zwar bezeichnet das Wort Geist auch überhaupt das Menschliche, sofern es über das Leibliche erhaben ist (im eminenten Sinne selbst Gott), aber es hat doch auch einen specifischen Sinn, und darnach ist es hier zu beachten. Eine schöne edle Seele ist wohl etwas anderes und mehr als ein schöner edler Geist; es gibt Menschen, die nicht geistlos, aber durchaus seelenlos sind, und umgekehrt. Unsere moderne Bildung ist überhaupt seelenlos. — Man kann nicht sagen, daß sich Seele und Geist geradezu wie Glauben und Wissen zu einander verhalten, aber ihr Verhältniß hat doch eine bedeutende Beziehung darauf. Wir können hier nicht in weitere psychologische Erörterungen eingehen. Nur so viel. Die Seele hat den Glauben als Voraussetzung, der Geist aber als Ziel, zumal als Ideal; woraus denn noch folgt, daß das Geistige, wenn es sich von dem Seelischen los-

*) Wir nehmen hier das Wort Glaube nicht im Sinne der Orthodoxie, noch selbst in der Bestimmung als religiöser Glaube, sondern, wie es der Apostel sagt, als Zuversicht und Hoffnung, als einen Zug des Gemüthes nach dem Ewigen und Unsichtbaren.

reißt, selbst glaubenslos wird, denn das Ziel ist nicht ohne die Voraussetzung.

Glaube ist ein Beruhen in sich; weder etwas Theoretisches noch Praktisches. Ebendeßwegen ist er die wahre Grundlage menschlicher Entwickelung. Die Liebe, die man jetzt häufig dafür ausgibt, kann es schon um deßwillen nicht sein, weil sie eine einseitige, nämlich praktische Bestimmung ist. Die Liebe für sich allein verfällt der Gewalt des Triebes, und der Trieb ist selbstisch. So verwandelt sich die Liebe gar leicht in Eigenliebe (zumal in der Gestalt als Eitelkeit), wenn sie nicht auf dem Grunde des Glaubens ruht, worin der Mensch sich von einer höhern Macht durchdrungen fühlt, und darin seine Eigenheit abthut. Es mag sein, daß es oft Glaube ohne Liebe gibt, und hingegen aufrichtige Liebe ohne rechten Glauben, aber es gibt noch öfter Leute, die mit der Liebe schön thun und keine im Herzen haben. Und soviel ist ganz gewiß, daß das sentimentale Gerede von der Liebe zu gar nichts dient.

Indessen haben wir hier nicht das Einzelne zu betrachten und gegen einander abzuwägen, sondern es handelt sich um das normale Verhältniß der menschlichen Kräfte zu einander und zu Gott, und darnach ist der Glaube die Grundlage im Praktischen wie im Theoretischen. — Um eine Sache zu erkennen, muß ich zunächst mit Vertrauen herantreten und in sie eingehen; die Untersuchung und möglicherweise der Zweifel folgt dann erst im zweiten Theile. Die Gegenwart macht es freilich meistens umgekehrt, und fängt damit an, die Sache von allen Seiten zu beraisonniren und zu kritisiren, anstatt sich zu bemühen, sie nur erst zu fassen und sie zu verstehen. Und so es möglich wäre, sollen sich schon die A. B. C.-Schützen im Zweifel hervorthun, — das sind die rechten Denkanleitungen; — während doch gerade die Grundlage der Erziehung das unbedingte Vertrauen des Kindes zu Eltern und Lehrern ist. Daher denn auch diese Unmasse von schaalen Köpfen und dieß unsägliche Geschwätz.

Da die Heimath des Glaubens das unbewußte Princip, und da er selbst ein Beruhen ist, so unterliegt er nicht dem Processe

des bewußten Princips, dem hingegen das Wissen ausdrücklich angehört. Nemlich so. Das bewußte Princip ergreift den Inhalt des Glaubens, gibt ihm Bestimmtheit und Klarheit, und prägt ihn in mancherlei gedanklichen Formen und in Handlungen aus, aber es kann selbst keinen neuen Glauben hervorbringen, wie es etwa Erfindungen, Entdeckungen und neue Gesetze macht. Der Glaube ist an und für sich das Unveränderliche, in dem Wechsel der Geschichte sich gleich Bleibende; und dieß gilt, daß ich so sage, von jeder Art des Glaubens. Es gibt nämlich zunächst einen Glauben in Beziehung auf die Natur, als einen ahnungsvollen Natursinn, der in der Natur ein heiliges Walten empfindet; worauf der höhere Naturgenuß und die künstlerische Naturanschauung beruht. Dieser Glaube ist so alt, als die Menschheit. Er besteht vor aller Wissenschaft, ohne alle Wissenschaft und oft troz der Wissenschaft. Ein anderer ist der Glaube an die Menschheit, woraus die edlen und reinen Gefühle entspringen, die den Menschen mit dem Menschen verknüpfen, und zu großen Unternehmungen und zu Opfern für die Gesammtheit bewegen. Dieser Glaube ist auch unveränderlich. Liebe, Freundschaft und Helden hat es von Adam an gegeben, und es wird sich Niemand rühmen, daß er etwa ein neues Gefühl entdeckt oder erfunden habe. Der dritte, aber der Sache nach erste und oberste Glaube, und der allem anderen Glauben erst die rechte Weihe und Erfüllung gibt, ist der religiöse Glaube. Und der hat sich auch nicht durch menschliche Erkenntniß und Freiheit gebildet oder verändert, sondern einerseits durch ein Verhängniß, welches dem heidnischen Bewußtsein die Reihe der Götter entstehen ließ, und so zu sagen zuschob (wogegen die spätere freie dichterische und philosophische Mythenbildung oder Umbildung das Unwesentliche ist), und andererseits durch göttliche Veranstaltung in der Offenbarung, wodurch das wahre Verhältniß des Menschen zu Gott hergestellt und damit der wahre Glaube begründet ist. Dieser Glaube ist nun unveränderlich, es sei denn, es erscheine ein neuer Messias, was man doch gewiß nicht hofft, die orthodoxen Juden etwa ausgenommen. Wäre das Christenthum ein Erzeugniß der

Geschichte, wie Systeme und Verfassungen, so wäre es veränderlich, könnte sich vervollkommnen, oder auch möglicherweise in Nichts auflösen. Aber es ruht auf einer göttlichen Veranstaltung, und so ist hier nichts Anderes möglich und nothwendig, als den Inhalt der Offenbarung aufzunehmen, und immer tiefer darin einzudringen, nicht aber, was über den eigenen Begriff hinausgeht, nach zeitweiligen Meinungen zu verkürzen und zu verunstalten. Der Glaube ist ja überhaupt kein Machwerk des Erkennens, und darum auch nicht nach dem Erkenntniß zu bemessen. Was soll denn nun dieß Gerede von dem Fortschritt, das ohnehin schon langweilig wird? Und müßte es nicht schon das Schicklichkeitsgefühl sagen, daß das Vorwärts wohl für einen Corporal aber nicht für einen Theologen ein passendes Stichwort ist?

Wir wollen nun einige andere Gegensätze betrachten, von denen wir nicht sagen, daß sie schlechthin dem Gegensatze von Glauben und Wissen entsprechen, oder diesen Gegensatz in verschiedenen Potenzen darstellen, die aber doch eine Beziehung darauf haben, und zum weitern Verständniß führen mögen.

Da tritt uns in der Natur zunächst Nacht und Tag entgegen, Dunkel und Licht. Es war finster auf der Tiefe, heißt es in der Genesis, und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser. Alle Geburt und alle Bildung geht aus dem Dunkel hervor, welches nicht etwas Negatives, als ein Mangel des Lichtes ist, sondern selbst etwas Positives, als das, woraus das Licht selbst entsteht; das Gehaltvolle, alle Keime in sich tragend, aber formlos und unbestimmt. Das Licht kann für sich allein gar nicht sein, und im bloßem Lichte sieht man ja bekanntlich gar nichts, da nur das sichtbar ist, was sich zwischen Licht und Schatten hält. Daher denn auch die theologischen Radicalen, die durchaus nur das Licht des Verstandes, oder wie sie sagen des Selbstbewußtseins gelten lassen wollen, und die im Vergleich zu den gemäßigten Lichtfreunden die eigentlichen Sonnenbrüder sind, in diesem Lichte von Gott und göttlichen Dingen gar nichts sehen, und in ihrer ganzen Theologie keinen anderen Inhalt, als den Nihilismus haben. Das bloße Licht existirt aber gar

nicht, und wenn wir es hätten, so hätten wir davon das reine Garnichts — das ist das Erste, was die Lichtfreunde beherzigen sollten.

Man preist aber das Tageslicht im Gegensatze zur Nacht, die man nur im gemeinen Sinne auffaßt; wie daß da die Diebe und Mörder herumschleichen, und so erst manches Unziemliche geschieht, oder Alles in träger Ruhe wie verstorben da liegt. Die Sternkundigen wissen die Nacht besser zu schätzen, und betrachten darin die Wunder der Natur, die gerade der Tag uns entzieht. Es gibt also ein Licht, welches verhüllt, wie hingegen ein Dunkel, welches offenbaret; und der gestirnte Himmel hat gewiß etwas Feierlicheres und Heiligeres als der Tag mit allen seinen Herrlichkeiten. — Auch der Schlaf ist nicht bloß etwas Negatives, er hat dem Wachen gegenüber seine bedeutsame, positive Seite. Er ist zunächst die Zeit der stillen unbewußten Sammlung, und dann näher die Zeit, wo das bewußte Princip in das unbewußte eingeht, sich daran nährt und stärkt, und daher Morgens nach dem Erwachen voll Lebenskraft ist. So haben sich vielleicht die Keime der größten Ideen aus dem Unbewußten im Schlafe entwickelt. Und daher auch im alten Testamente die prophetischen Träume und die Offenbarungen im Traumgesichte. Denn das unbewußte Princip ist es, welches ursprünglich das Göttliche empfängt, und dieses ist im Schlafe ungestörter. Allerdings entspringen auch böse Gedanken und schändliche Gelüste daraus, denn er ist mächtig im Guten wie im Bösen, er verkehrt mit Engeln und mit Teufeln. Ueberhaupt aber die Nacht nach ihrer höheren Bedeutung entspricht dem Gebiete der Ahnungen und Geheimnisse, die sich durch die Natur, wie durch das ganze menschliche Leben hindurchziehen. Da schreit nun der große Haufe sogleich über Mysticismus, Verfinsterung, Unsinn und Gott weiß was, wenn man nur überhaupt über diese Dinge spricht. Gerade als ob man selbst erst das Licht ausbliese, um ein Dunkel herzustellen. Das Dunkel existirt ja an und für sich, in der Natur, wie im Geistigen; es ist und bleibt und wirkt gewaltig, gleichviel, ob man es ignorirt und verachtet; und man

Ende ist es doch verständiger, das, was einmal da ist, anzuerkennen, und wo möglich etwas davon zu erforschen.

Allein mit dieser Forschung hat es eine eigene Bewandtniß. Tritt man mit dem gewöhnlichen Verstandeslichte heran, so sieht man gar nichts; gerade wie das Tageslicht die Wunder des Himmels verhüllt, die nur in dem höheren Sternenlichte erscheinen. Und während die Forschung in der Tageswelt in ihrem Fortgange zu immer größerer Bestimmtheit und Deutlichkeit gelangt, so treten in dieser geistigen Nachtwelt (um sie doch so zu nennen) nur immer verworrenere und größere Mysterien hervor, und wir wären am Ende gänzlich rathlos, gäbe es hier nicht eine höhere Erleuchtung, die für Jedermann, der sie annehmen mag, aus der Offenbarung hervorgeht.

Wenn wir nun die Nacht in diesem Sinne nehmen, daß sie nicht die Finsterniß selbst ist, sondern ein Dunkel, durch welches gerade das höhere Licht hindurchscheint, so können wir sie wohl mit dem Glauben vergleichen, wie hingegen den Tag mit dem Wissen. Und wie sich bei Tage die Erde und das Irdische aufklärt, bei Nacht aber der Himmel und das Himmlische, so bezieht sich das Wissen unmittelbar auf das Diesseitige und Zeitliche, der Glaube aber auf das Jenseitige und Ewige. Im bürgerlichen Leben, wie in der Erforschung der weltlichen Dinge geht man von dem bewußten Principe aus, denn hier ist etwas, was dem Bewußtsein unmittelbar vorliegt. Von Gott und göttlichen Dingen liegt aber in dieser Weise nichts vor, und mit diesem sind wir nur verknüpft einerseits durch seine eigene positive Offenbarung, andererseits durch die ahnungsvollen Regungen, welche aus dem unbewußten Principe hervorbrechen. Wie kann man denn nun diese Dinge nach den der weltlichen Betrachtung entnommenen Begriffen und mit dem gemeinen Menschenverstande des bürgerlichen Lebens behandeln wollen, wie es die Lichtfreunde thun? Erkenntniß ist allerdings auch hier möglich, und es kömmt dem Menschen zu, mit allen Kräften darnach zu ringen; aber während der Geist in der weltlichen Betrachtung, von sich ausgehend, sich nach außen wendet, so muß er hier, sich selbst verläugnend, sich

nach innen wenden, um in das unbewußte Princip und in die positive Offenbarung einzubringen. Das Wissen, welches dadurch entsteht, nimmt seinen Inhalt aus dem Glauben, und ist gar nichts Anderes, als der erschlossene und erklärte Glaube selbst. Doch darüber ist das so weit fortgeschrittene Zeitalter freilich hinaus. Ja wohl, es ist so weit fortgeschritten, daß es in die vollkommenste Unkenntniß über das wahre Verhältniß dieser Angelegenheiten gerathen ist, und sich in den baaren Unsinn verrannt hat. Statt des Glaubens soll die moderne Wissenschaft gelten. Also Physik, Geschichte, Politik und Moral soll man lehren; das dumme Volk mag wohl noch an dem Glauben halten, aber für den gebildeten Mann schickt es sich nicht. Fühlt man denn gar nicht, daß dieß Alles überhaupt nicht Religion ist? Oder was hat denn diese moderne Wissenschaft von Gott und göttlichen Dingen erbaut? Ich meine so viel als gar nichts. Aber das ist es auch eben. Denn der höchste Fortschritt, der Triumph des freien Geistes soll eben darin bestehen, daß sich der Mensch um Gott und göttliche Dinge gar nicht mehr kümmert. Dieß ist also die so viel beredete moderne Wissenschaft, — zwar ein ebenso unbestimmtes Wesen, als die gewisse Partei, das sich indessen, wenn man der Sache auf den Grund sieht, allermeist als die popularisirte und verwässerte Hegelei darstellt.

Die Religion hat es also nicht mit dem Wissen und mit sogenannten Vernunftwahrheiten zu thun, sondern ihr Inhalt ist Glaube. Todter, unfruchtbarer Dogmenkram! sagen die Lichtfreunde. Dogmen aber sind zunächst nicht der Glaube selbst, sondern bestimmte Ausdrücke und Formen des Glaubens, die man übrigens nicht entbehren kann, wenn man sich über den Glauben verständigen will. Der Glaube aber ist nicht unfruchtbar, wenn er anders rechter Art ist, sondern wohl das Allerfruchtbarste. Denn ich meine, es ist gewiß keine geschichtliche Person mit den Jüngern und Aposteln zu vergleichen; und diese Männer waren vom Glauben erfüllt, und haben durch den Glauben gewirkt. Aber, sagen sie, das Volk, oder wenigstens das gebildete Publicum mag ja doch den Glauben nicht mehr und läßt nur die all-

gemeinen Vernunftwahrheiten gelten. Darauf pochen sie denn, und halten sich selbst für die rechten zeitgemäßen Theologen. Seltsam! Eben weil das Publicum keinen Glauben hat, darum soll man ihm Glauben predigen; denn zur Kirche gehört ja auch wesentlich das Lehramt. Der Prediger hat die Präsumtion für sich, daß er die Sache besser versteht, als seine Zuhörer. Wenn er nun selbst nichts anderes im Kopfe hat als diesen vulgären Rationalismus, der das Publicum beherrscht, so ist das freilich betrübt. — Dem Christenthum ist kein ruhiger Bestand, keine friedliche Herrschaft verheißen, sondern ein fortwährender Kampf bis an das Ende der Tage. Denn wie es zur Versöhnung und zur Verbindung der Menschheit mit Gott bestimmt ist, so reagirt dagegen das dem Menschen angeborne böse und selbstische Princip; das in verschiedener Gestalt auftritt, nnd das Jedermann irgendwie an sich selbst zu bekämpfen hat. Zur Zeit aber erscheint es vornehmlich allgemein als der Hochmuth des Verstandes, als der Dünkel der Selbstgerechtigkeit und der Selbstklugheit, die das Wort Gottes nicht gelten lassen will. Dieser Feind muß aber bekämpft werden; er ist ebenso sehr gegen das Evangelium wie die mittelalterliche Hierarchie. Aber, heißt es nun ferner, die Glaubenssätze gehen ja über alle gewöhnlichen Begriffe hinaus; es mag sein, daß sich einige Gelehrte hineinstudiren, und einen Sinn darin finden, — für das Volk ist es nichts. Allerdings, es kann nicht Jedermann Theologe oder Philosoph sein, allein der Glaube ist an und für sich Jedermann zugänglich, und gerade das Volk ist am ehesten dafür empfänglich, wenn man seine Empfänglichkeit nicht etwa durch eine falsche Schulmeisterei verdirbt. Die ersten und bewährtesten Anhänger Christi, die den Sohn Gottes in ihm verehrten, waren ja alle geringe, schlichte Leute. Und sodann ist ja das Begreifen als solches gar nicht die Aufgabe der Religion. Vielmehr bietet sie in dem Glauben einen, auch für den Gelehrten schlechthin unergründlichen und unerschöpflichen Inhalt als eine Quelle, aus welcher sich das ganze Leben mit immer neuen Gefühlen, Ahnungen und Gedanken ernährt und erquickt, und die auf eine Tiefe deutet, deren heiligen Grund

zu erschauen erst für die Vollendung des Jenseits verheißen ist. Wenn Gott und die göttlichen Dinge nichts Anderes sind, als was sich mit dem gemeinen Menschenverstande erreichen läßt, — was wäre es denn, was wir am Ende der Zeit schauen sollen von Angesicht zu Angesicht; da wir ja in den Werken der Licht-Freünde nicht nur den Vorgeschmack, sondern schon den Vollgenuß dieser Seligkeit hätten? Eine herrliche Seligkeit, die sich für einen gründlichen Kopf schon jetzt als fade erweist. Steht es so, dann mag uns Gott in Gnaden vor der Unsterblichkeit bewahren.

Ein neuer Gegensatz tritt uns in dem Menschen zunächst in seiner leiblichen Bildung entgegen. Betrachten wir die Sinne. Sie sind nach außen gegen die Welt eröffnet, ihre Wurzeln aber ziehen sich in das verborgene Gehirn zurück. Auge und Ohr aber, die als die höheren Sinne hier wesentlich zu betrachten sind, wiederholen selbst diesen Gegensatz unter einander. Denn das Auge wendet sich entschieden nach außen, seine wesentlichen Organe liegen außerhalb des Schädels, das Ohr aber zeigt, so zu sagen, nur den mechanischen Theil seiner Bildung, während sich seine wesentlichen Organe verbergen. Das Auge bezieht sich näher auf das Wissen, das Ohr näher auf den Glauben. Wie sich denn auch die Taubstummen für eine verstandesmäßige Bildung leicht zugänglich, aber für religiöse Ideen sehr schwer empfänglich zeigen; während es sich mit den Blinden umgekehrt verhält.

Weiter nun stellt sich der Kopf mit dem Nervencentrum als ein Gegensatz dar zu dem Herzen mit dem Blutsysteme. Kopf und Herz sind beide wesentlich, aber doch so, daß das Leben vom Herzen seinen Ausgang nimmt. Dieß gilt im Natürlichen wie im Geistigen. Kopfweh ist nichts, aber Herzleid ist wahres Leid, und wenn das Herz aufjauchzt, da ist die wahre Freude. Das Herz ist der rechte Sitz des Glaubens, wie der Kopf des Wissens. Und durch den Glauben und aus dem Herzen wird auch ursprünglich Gefühl und Wille erfüllt, nicht aber aus dem Kopfe und durch das Denken. Die heidnischen Philosophen haben gelehrt, und Hegel lehrt es auch, daß das Denken das Höchste

und das Wesentliche des Menschen sei, das Evangelium weiß es aber besser. Es steht geschrieben: selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen, aber nicht: wer die rechte Erkenntniß hat, der wird auch ein reines Herz erlangen. Wie sich nun die Zeit vom Christenthum abgewendet hat, so ist in der Bildung, in Erziehung und Unterricht das rechte Verhältniß geradezu in's Gegentheil umgekehrt. Man wendet sich an den Kopf und die ihm zugehörigen Fähigkeiten; die werden mit aller Macht cultivirt, das Herz wird nicht beachtet, ja durch diese Einseitigkeit systematisch unterdrückt.

Die einseitige Bildung bringt auch nicht einmal nach der einen Seite etwas Großes hervor, denn sie schadet dem ganzen Organismus. Trotz aller Denkübungen fehlt es der Zeit an energischen Denkern, — allenthalben nur Mittelgut, dieß freilich in großer Masse, — und noch vielmehr an Charakteren, denn dazu gehört eben ein Herz. Mit dem Erkalten und Veröden der Herzen entschwindet der Glaube, entschwindet die Liebe, so viel auch neuerdings von der Liebe geredet wird. Statt dessen bricht die Selbstsucht, die Gier und der industrielle Schwindel hervor, und mitten in der gepriesenen Cultur ein maßloses Elend und himmelschreiender Jammer. Das soll nun beseitigt werden, aber versteht sich durch Unternehmungen des Kopfes, durch klüglich berechnete Anstalten und Vergesellschaftungen, nur bei Leibe nicht durch Regungen des Herzens und des Glaubens. Hier hilft man einer Noth, und an zehn andern Orten bricht eine größere hervor. Aber das Princip muß bleiben, denn es steht einmal fest, daß der Kopf, das Denken, der Unglaube, die Quelle des Lebens ist. Es ist zwar erlogen, wie es Jedermann weiß, und es an sich selbst erfahren oder allenfalls an den Resultaten der Gegenwart sehen kann, daß das Herz das punctum saliens ist, — schadet nichts, die Schule hat es decretirt, wir dürfen den eingeschlagenen Weg nicht verlassen, sonst machen wir einen Rückschritt; und der Fortschritt geht über alles. Wenn uns unser Herz nicht verdammt, spricht die Bibel, so haben wir eine Freudigkeit vor Gott; die Pädagogik der ganzen gegenwärtigen Zeitbildung aber

sagt: wenn du nur die nöthige Lebensgeschicklichkeit dir erwirbst, so hast du deine Bestimmung erreicht.

An diesen Gegensatz schließt sich in gewisser Hinsicht der der Geschlechter an, der aber nur relativ ist, nämlich in Beziehung auf eine bestimmte Richtung. Denn Mann und Weib sind selbstständige Individuen, jedes enthält in sich selbst den ganzen Gegensatz, aber das wie ist verschieden. Während der Mann geistig, so entwickelt sich das Weib wesentlich seelisch. Das Weib wird daher auch unbewußt vom Glauben bewegt, und ist „wie von Natur" damit erfüllt (daher denn auch ein glaubensloses Weib geradezu widerwärtig, wie eine Mißgeburt erscheint), während der Mann auch den Glauben mit bewußter Freiheit annimmt *). Der Glaube ist seiner Natur nach etwas durchaus Anderes und Höheres, als das bloße Wissen, und es kann daher nicht die Rede davon sein, daß das Wissen den Glauben zu ersetzen vermöchte, der etwa nur für die Weiber und die Kinder unentbehrlich wäre; aber wo der Glaube mit Bewußtsein aufgenommen wird, da erscheint er in seiner Aeußerung dem Wissen ähnlich, so daß der gläubige und der ungläubige Mann sich in ihrem formalen Verhalten nicht verschieden ausnehmen.

Mann und Weib bilden zusammen die Familie. Diese stellt sich als ein relativer Gegensatz zum Staate dar; denn Familie und Staat sind je etwas Selbstständiges und Ganzes. Die Familie wird durch Pietät, Vertrauen und Liebe erhalten. Der Staat kann ohne dies auch nicht bestehen, aber es erscheint hier in gesetzlicher Form. So ist er dem Wissen verwandter, wie die Familie dem Glauben. Und so wird der Staat in unserer Zeit überschätzt und die Familie zurückgesetzt, die mit der zunehmenden Glaubenslosigkeit verfällt. Innerhalb der Entwickelung des Staatslebens selbst aber verhält sich wieder die geschichtliche Verfassung mit ihrem immanenten Triebe zu den freien verständigen Einrichtungen, wie Glaube zu Wissen.

---

*) Der Glaube wurzelt an und für sich in dem unbewußten Principe, aber er kann doch mit Bewußtsein ergriffen werden.

Familie und Staat bilden zusammen die weltliche Verfassung, die der Gegensatz zur Kirche ist. Die weltliche und die kirchliche Verfassung sind je etwas Ganzes; aber die eine in Beziehung auf das Diesseits, die andere auf das Jenseits. Daher sind sie dem Princip nach schlechthin, der Gestaltung nach aber, wonach sie vielfach in einander greifen, nur relativ entgegengesetzt. Das weltliche Reich kann den Glauben nicht entbehren, sowenig als die Welt selbst ohne Gott bestehen kann, aber es ist nicht seine Bestimmung, den Glauben zu pflegen, was vielmehr der Kirche zukommt. Die weltliche Verfassung darf daher mit der kirchlichen nicht vermischt, aber auch nicht durchaus von ihr getrennt werden; was auch nur in dem Sinne geschehen ist, daß an dem Glauben überall nichts gelegen sei, und also aus dem Atheismus hervorgeht.

Auch Völker unterscheiden sich relativ wie Glauben und Wissen. Der Orient als die Geburtsstätte der Religionen steht dem Abendlande gegenüber. Diesem selbst aber gegenüber bildet sich in unserer Zeit in Amerika eine neue Welt, — in politischer Hinsicht ohne alle geschichtliche Grundlage, aus der reinen Reflexion, die hingegen im Orient gar nichts vermag. So liegt nun Europa in der Mitte, und Deutschland ist das schlagende Herz darin, von wo der Kreislauf ausgeht; wie die Donau nach dem Osten fließt, die übrigen deutschen Flüsse aber nach Nordwesten. Das deutsche Volk hat die größten Kämpfe um Kirche und Staat gekämpft, am meisten um der Religion willen gethan und gelitten, die größten Anstrengungen im Wissen unternommen. Ihm kommt es daher zu, das wahre Verhältniß von Glauben und Wissen zu erkennen, und praktisch durchzuführen.

Es kann keines das andere aufgeben, und diejenigen, die neuerdings den Glauben zum Besten des Wissens ausrotten wollen, zeigen nur, daß sie sich selbst in der tiefsten Unwissenheit befinden. Es sind aber beide nicht etwa gleichartige Pole. Der Glaube ist etwas für sich auch ohne alles Wissen, das bloße Wissen aber ist in Beziehung auf die höhere Würde des Menschen gänzlich nichtig. Denn das Wissen als solches bezieht sich

auf die Welt, der Glaube aber auf das Ueberweltliche. Man kann allerdings seine ganze bewußte Thätigkeit ausschließlich auf die Welt richten, und dabei unbefangen seines Glaubens leben; wer sich indessen überhaupt der Forschung hingibt, der sollte auch seinen Glauben beachten, ohne es darum gerade zu seinem Beruf zu machen.

Mit der Erkenntniß des Glaubens aber ist es eigenthümlich bestellt. Der Inhalt des Glaubens nemlich ist für mich nur vorhanden, insofern ich selbst glaube. Denn was die Offenbarung anbetrifft, so liegt diese zwar äußerlich vor, sie ist aber ursprünglich dem Glauben zu Theil geworden, und aus dem Glauben herausgeschrieben, so daß sie nach ihrem wesentlichen Inhalte, nemlich als eine göttliche Kunde, ohne den Glauben gar nicht zu fassen ist. Es gilt als ein Fortschritt und als ein Triumph der freien Wissenschaft, daß die Bibel wie ein gewöhnliches Buch zu behandeln sei, nach philologischer Manier, und ist doch so unsäglich dumm. Denn ein Verstandeswerk muß ich mit dem Verstande auffassen, ein Kunstwerk mit ästhetischem Sinn — wie denn also ein Glaubenswerk? Der Glaube aber wurzelt in dem unbewußten Principe, dem sich nun das bewußte Princip hingeben muß. Das Erkennen im Glauben hat seine eigenthümliche Schwierigkeit und Würde, es entsteht daraus eine Wissenschaft ganz anderer Art, als die Weltwissenschaft, doch möglicherweise von der höchsten Strenge; und die auch der Weltwissenschaft selbst erst ihre Vollendung geben kann, denn die Welt weiset ja in ihren Grundlagen allenthalben auf ein Jenseits hinaus. Es gibt demnach allerdings eine höhere Wissenschaft, die selbst im Glauben steht, und worin sich Glauben und Wissen verbinden; oder was dasselbe ist, es gibt einen klaren, sich selbst darlegenden und rechtfertigenden Glauben.

Auch ohne Wissenschaft aber verbindet sich unmittelbar und fortwährend der Glaube mit dem Wissen, nemlich im Gewissen (von wissen gebildet, wie conscientia von scientia), indem das Wissen als ein Mitwissen die Forderungen der im Glauben gründenden Sittlichkeit aufnimmt. Darum sind die Aussprüche des

Gewissens einerseits unmittelbar ergreifend und entscheidend, über alle Deutelei des Erkennens erhaben wie der Glaube, und doch andererseits selbst klar und bestimmt, wie Verstandessätze. Das Gewissen ist eine Vereinigung von Glauben und Wissen, die nicht durch die theoretische, sondern durch die praktische Thätigkeit des Menschen veranlaßt wird. Das Gewissen ruht auf dem Glauben, und ist so etwas ganz Anderes, als das Wissen. Wie der Glaube entschwindet, nimmt auch die Gewissenlosigkeit zu.

Wissen und Glauben sind also, wie in dem Bisherigen gezeigt ist, ursprünglich verschieden, indem das eine von dem bewußten Principe im Menschen ausgeht, und sich auf das Diesseitige bezieht, das andere aber in dem unbewußten Principe wurzelt, und auf das Jenseitige gerichtet ist. Sie können so möglicherweise getrennt von einander bestehen, indem das Wissen den Inhalt des Glaubens unberührt läßt, und der Glaube die Resultate des Wissens nicht beachtet. Wenn aber die Wissenschaft auch die Gegenstände des Glaubens behandeln will, so muß sie eben aus dem Glauben schöpfen, und kann hier nichts aus sich selbst erkennen. Wie sich nun die neuere Zeit überwiegend oder ausschließlich innerhalb des Wissens bewegt und entwickelt hat, so ist das rechte Verhältniß so sehr in's Gegentheil verkehrt worden, daß sich das Wissen eine selbstständige, ja die alleinige Entscheidung über Gott und göttliche Dinge anmaßt, und dem verachteten Glauben kaum noch das bloße Dasein zugesteht. Die Wissenschaft hat so aus sich selbst eine Art von Theologie gebildet, und sie ist darnach!

Die göttlichen Dinge liegen nicht objectiv vor, daß sie wie empirische Gegenstände zu ergreifen und zu betrachten wären; ja, wie mag das Wissen nur überhaupt dazu kommen, von etwas Göttlichem zu reden? In der That so. Man hat gegen das Princip die ganz unbestimmte Vorstellung eines Göttlichen aus dem Glauben beibehalten, und diese dem Denken untergeschoben, um sie nach den immanenten Kategorieen desselben zu bearbeiten.

Oder man machte aus den weltlichen Begriffen einen feinen Extract, den man ohne Scham und Gram Gott nannte. Gott wurde nun dieses todte, allgemeine, mit metaphysischen Prädicaten bekleidete Wesen. Schöpfung, Vorsehung und noch mehr Offenbarung wurden aufgegeben, denn sie setzen einen lebendigen Gott voraus, jenem höchsten Wesen aber verbietet es die metaphysische Etiquette, irgendwie lebendig zu sein. Könnte es sich denn für Gott schicken, einen Sohn zu haben? Pfui! er müßte sich ja schämen. Die Metaphysik macht es wie die weiland Hausmeier der fränkischen Könige, die unter guten Vorwänden ihre Herren nach und nach um ihre Selbstständigkeit brachten; so daß nur noch der Popanz übrig blieb, der die Krone trug und die Majestät hieß. Man weiß, wie die Sache endigte. Das Wissen gelangt schließlich dahin, seine eigenen Kategorieen als das Absolute zu setzen, wie es am Durchgreifendsten von Hegel geschehen ist. Als Schlußresultat stellt sich ein logischer Pantheismus heraus, der der Sache nach Atheismus ist, indem er von dem wahren Gotte ganz und gar nichts enthält.

Das absolute Denken als das Princip des absoluten Wissens ist dann als die Vernunft bestimmt und damit der Unsinn vollendet. — Die Vernunft ist weiblich, und ihrem Namen nach, ein aufnehmendes, empfangendes Vermögen, nämlich um auf die Offenbarungen Gottes und die tieferen Regungen des Gemüthes zu achten, und sie still im Herzen zu bewahren. In dieser Hinsicht ist Jacobi der Wahrheit am nächsten gekommen. Er hatte aber zu wenig speculative Fähigkeit und Energie, um sich geltend zu machen, und wurde von den Rationalisten überschrieen. Die haben nun die Vernunft zu diesem Mannweibe gemacht, welches aus sich selbst erkennen und entscheiden soll, zumal über Gott nnd göttliche Dinge.

Es ist schwer, ja es ist gefährlich, gegen Vorurtheile, die eine wissenschaftliche Gestalt angenommen haben, zu streiten; wer um seinen guten Ruf besorgt ist, der darf es kaum wagen. Aber diese Vernunft muß schlechterdings beseitigt werden. Sie ist das Centrum der Verwirrung, das Organ der Sophistik, und der

Herold des Atheismus. Sie ist die große babylonische H..., die in wilder Ehe mit dem Teufel diesen Zeitgeist erzeugt hat, der über alles Hohe und Heilige herfällt, um es nach dem Belieben des großen Haufens gemein und platt zu machen, und sich eben in diesem Geschäfte selbst erhaben dünkt. Sie ist das allgemeine Raisonnirvermögen, womit ein jeder Tölpel nach einem Dutzend zusammengestoppelter Begriffe über das Leben, über seine Räthsel, über seine Mächte und seine Verfassung abspricht und in's Blaue behauptet, denn so sei es vernunftgemäß. Natürlich, die Vernunft entscheidet aus sich selbst — so ist sie auch ein Maß, wonach man andere Dinge mißt. Die Wirklichkeit, Gott und sein Gesetz gilt nichts gegen die Kategorieentafel der Vernunft. Wer diese nur inne hat, der ist über alles hinaus, und aller Forschung überhoben. Man sollte meinen, um über einen Gegenstand zu urtheilen, müßte man untersuchen, was denn die eigentliche Sache daran ist, und das Wahre wäre denn das Sachgemäße. Behüte der Himmel! das Wahre ist das Vernunftgemäße. Merkt man sich die Stichworte des Zeitgeistes, die den Codex der Vernunft bilden, so ist man ein gemachter Mann. Menschen, die nie untersucht haben, was die Vernunft an und für sich sei, worauf sich das Erkennen gründe, und woran es fortschreite, entscheiden nach der Vernunftmäßigkeit. Es ist eine bequeme Kategorie, und sie sind sehr dabei interessirt, daß sie nicht außer Curs komme, denn ihre Existenz hängt daran. So predigen die Lichtfreunde das vernunftgemäße Christenthum. Sie wissen nicht, was denn die eigentliche Sache im Christenthum sei, geschweige, daß sie diese Sache verständen; desto leichter und besser können sie darüber reden. Es ist alles zum Verwundern plan und klar. Will man sich aber davon überzeugen, welche Verwirrung und Oberflächlichkeit sich hinter der Vernunft und dem Vernunftgemäßen verbirgt, so versuche man es nur, das famose Wort etwa ein Jahr lang gar nicht zu gebrauchen. Unsere Sprache ist reich genug um das, worin wirklich ein Gedanke ist, auch durch andere Worte auszudrücken, — aber man wird vielleicht nicht reden können, weil man nämlich

keine Gedanken hat, indessen die Vernunft der Deckmantel der Gedankenlosigkeit war.

Nachdem man den Glauben als Erkenntnißquelle aufgegeben, hat man die Resultate der Weltbetrachtung als die absolute Wahrheit gesetzt, und dann eben diese Weltwissenschaft als eine Instanz dem Glauben entgegengesetzt. Ein handgreiflicher Cirkel! Die Physik zumal soll den Glauben schlechterdings widerlegen. Eitel Verwirrung! Der Glaube und näher die Offenbarung, handelt gar nicht von der empirischen Welt, und also kann sie auch nicht mit den Resultaten der Empirie in Conflict gerathen. Der Glaube verheißt einen neuen Himmel und eine neue Erde als eine neue Welt oder eine Nachwelt, die am Ende der Tage kommen soll; und ebenso bezieht sich das, was in der Genesis steht, auch auf eine Vorwelt, die etwas ganz anderes ist, als die in der Geologie so genannte Vorwelt mit ihren fossilen Ueberresten, die ja zur Geschichte der jetzigen Welt selbst gehören *). Die Vorwelt und die Nachwelt im eigentlichen Sinne, als worauf sich der Glaube bezieht, liegen beide jenseits aller Beobachtung und so wird sich die Physik bescheiden, etwas davon zu wissen. Jene beiden Welten haben zu der gegenwärtigen, diesseitigen Welt allerdings ein Verhältniß und sind darin angedeutet, doch das gehört der religiösen Speculation und nicht der empirischen Betrachtung an. Der Widerspruch entsteht nur dadurch, daß die diesseitige gegenwärtige Welt als die absolute gesetzt wird. Die Stoffe und Kräfte, die wir jetzt wahrnehmen, sollen von Ewigkeit her gewesen sein, so daß nur ein ununterbrochener Wechsel der Formen bestünde, und damit die Schöpfung überhaupt wegfiele. Aber woher weiß man denn dieß? Ist es wirklich ein wissenschaftliches Resultat, oder nicht vielmehr eine ganz grundlose Behauptung?

*) Es ist daher ein thörichtes Unternehmen, die mosaische Urkunde mit der Geologie zu vergleichen. Theologen und Physiker zeigen dabei den einen und selben Unverstand. Jacob Böhm weiß es besser.

Das Einzige, worin sich die Offenbarung auf die gegenwärtige Welt bezieht, sind die Wunder. Die sollen nun schlechterdings unstatthaft sein, — und warum? Weil sie die Naturgesetze aufheben. Nun freilich, das braucht uns nicht erst die Physik zu sagen, es versteht sich ganz von selbst, denn sonst wären es ja keine Wunder. Die Physik hat ganz recht, daß die Wunder nach der Natur nicht möglich sind, ob sie aber nicht kraft göttlicher Einwirkung geschehen können, darüber hat die Physik nicht zu entscheiden. Wer die Möglichkeit leugnet, der leugnet, daß Gott etwas über die Natur vermöge, d. h. er setzt die Natur selbst als das absolute Wesen. Ob es aber über die Natur hinaus nichts Höheres und Mächtigeres gebe, das ist wohl keine physikalische Frage, geschweige daß sie in der Physik entschieden wäre.

Durch allmählig entstandene und verjährte Irrthümer ist die an und für sich einfache Sache in Verwirrung gebracht. Die erfahrungsmäßigen Naturgesetze können schon eben als erfahrungsmäßige nicht absolut gelten. Allein das Erfahrungsmäßige ist unvermerkt in das Metaphysische und Logische verwandelt. Demnach ist nur zu sehen, was denn Gesetze an und für sich seien. Gesetz ist ein Begriff, den man aus dem ethischen Gebiete entnommen, aber dabei seinen Ursprung vergessen hat. Gesetz ist ein Gesetztes, die Aeußerung eines Subjects, welches als Urheber selbst über dem Gesetze steht, und es bezieht sich auf ein Sein, welches unter dem Gesetze steht. So haben wir unmittelbar dreierlei: das Uebergesetzliche, das Gesetz und das Untergesetzliche. Dieß zeigt sich in der Natur selbst. Nämlich von unten anzufangen, so ist die Grundlage alles Natürlichen der Stoff in seinem blinden Drange, der sodann die Form aufnimmt und sich gestaltet, aber darin über die Form als solche hinausgeht, und sich endlich als ein Individuum darstellt. So sehen wir es schon im Krystall, der aus der mütterlichen gestaltlosen Materie hervorgeht, die strengste Gesetzlichkeit in sich aufnimmt, dann aber sich über das Gesetz zur Freiheit erhebt und sich irgendwie eigenthümlich ausprägt. Denn es gibt nicht einen einzigen Krystall, der die reine Form repräsentirte. Der individuelle Krystall ist

übergesetzlich, wie der amorphe Zustand der Materie untergesetzlich ist. In den höheren Naturreichen tritt dasselbe überall noch viel sprechender hervor. Alle Dinge sind irgendwie individuell, und eben durch ihre Individualität sind sie Etwas, indem sie aus der unterschiedslosen Allgemeinheit hervorgehen; und so ist denn das Wesentliche an ihnen weder die Materie, noch das Gesetz, sondern das Freie. Alles strebt zur Selbstheit, die sich in Steinen, Pflanzen und Thieren immer bedeutsamer ankündigt, um sich endlich im Menschen als Persönlichkeit zu offenbaren. Woher nun diese Individualität und Selbstheit, dieses ewig Grundlose, wovon man nur sagen kann, es ist so, weil es so ist? Daran scheitern gleicherweise Materialismus und Rationalismus. Jener gibt uns eine Complexion von Atomen, dieser einen Begriff, und die Frage nach der Individualität wird umgangen, oder mit nichtigen Ausflüchten und hohlen Redensarten abgethan. Sind die Gesetze das Absolute, so ist alle Individualität unmöglich, — und doch ist sie. Es bleibt nichts übrig, als einen souverainen Willen anzuerkennen, der die Materie durchdringt und gestaltet, und in dieser Gestaltung seine Selbstheit ausdrückt. Die Natur ist wie ein geistiges Wesen anzusehen. Das ist die uralte, mythische Naturanschauung, und es wird der Verlauf der Wissenschaft sein, auf dem Wege der Vermittlung dahin zurückzukehren; wie denn Schelling schon vor 40 Jahren sagte: „Das höchste Streben der „dynamischen Erklärungsart ist kein anderes, als die Reduction „der Naturgesetze auf Gemüth, Geist und Willen.“ Ist aber das Höchste in der Natur ein Wille, so hat es dann nichts Widersprechendes, daß dieser Wille von einem höheren Willen, aus welchem er selbst entsprang, geleitet und so zu sagen bewogen wird, über seine eigene Wirkungsweise hinaus zu gehen. Das Wunder beweist dann die Allmacht und die Obmacht Gottes, und dient ebenso zur Verherrlichung der Natur selbst, indem es andeutet, daß das Lebensprincip der Natur selbst Wille ist, der zwar in die Materie und ihre Unfreiheit versunken, aber durch höhern Impuls erwachen mag, um dann selbst als frei zu erscheinen.

Es ist in der Natur, wie in der Kunst. Gesetz und Regel

haben ihr Recht, aber ein beschränktes. Es gibt etwas Ungesetzliches, das als Unregel erscheint, und der Künstler muß die Zucht des Gesetzes durchmachen; aber es gibt noch mehr etwas Uebergesetzliches in allen wahren Kunstwerken, unbegreiflich und unergründlich, auf ein höheres Princip hindeutend, das in dem Künstler wie Offenbarung wirkt.

Der Glaube hat immer Einheit. Er setzt eine göttliche Schöpfung und Weltregierung voraus, wenn er sie auch nicht nachweisen kann. Mit dem Glauben entschwindet die einheitliche Anschauung, sich in das sinnlich Einzelne verlierend, das als etwas Getrenntes, äußerlich auf einander Wirkendes erscheint. Unglaube, Empirismus und Mechanismus hängen so zusammen. Die neuere Wissenschaft ist davon ausgegangen. In ihrem Fortgange macht sie an dem Einzelnen selbst immer neue Entdeckungen, die auf einen allgemeinen Zusammenhang hinweisen. Aber die mechanische Grundansicht und Erklärungsweise bleibt. So wird nichts an und für sich selbst erklärt, sondern jedes durch ein anderes, dieses wieder durch ein anderes, und so fort in der Reihe von Ursach und Wirkung. Am Ende kommt man auf tausend ursprünglich getrennte Stoffe und Actionen, und die Physik scheint mehr ein Chaos, als die Natur im Auge zu haben. Die vielen glänzenden und nützlichen Entdeckungen können die Sehnsucht des Gemüths nicht befriedigen, das Streben nach Einheit macht sich schlechterdings geltend. Davon gibt uns auch Humboldt's Kosmos ein Zeugniß — ein Werk, das als eine anziehende gründliche Zusammenstellung wissenschaftlicher Ergebnisse und Ansichten hoch zu preisen ist, die Aufgabe aber, die Natur als ein einheitliches, aus Einer Quelle entspringendes und durch Einen Willen gebildetes und geleitetes Leben darzustellen, durchaus nicht erfüllt. Was nun einem Manne wie Humboldt, und als das Schlußwerk eines unvergleichlichen wissenschaftlichen Lebens nicht gelungen ist, das mag wohl in dieser Weise überhaupt nicht zu erreichen sein, und man wird endlich anerkennen, daß der Glaube mit seinen einheitlichen Voraussetzungen der wahren Forschung nicht nur nicht schädlich, sondern vielmehr unentbehrlich ist.

Doch das sei nun dahingestellt. Soviel steht wenigstens fest, daß die Physik die Offenbarung nicht beeinträchtigen kann, es sei denn, sie entwickele sich zu einem Systeme des Materialismus und Atheismus, womit sie aber aufhört, Physik zu sein, und sich ohne Fug zur Metaphysik aufwirft.

Die atheistische Metaphysik entsteht, wenn das Wissen sich vom Glauben trennt (was aus Unkenntniß des wahren Verhältnisses geschieht), und das Denken selbst oder die Vernunft zum höchsten Principe macht. Denn dieß führt nothwendig zum Atheismus. Aber freilich hat es lange Zeit bedurft, ehe die Consequenzen dieses Verfahrens vollständig hervortraten, und man hat lange die Vernunft als die Erkenntnißquelle anerkannt, in dem Wahne, dadurch dem wahren Gotte erst recht nahe zu treten, und die Religion dadurch zu veredeln, daß man sie vernunftgemäß machte, und von dem angeblich vernunftwidrigen positiven Inhalt befreie.

Dieser unvollkommen helle, und nach Umständen mit allerlei christlicher Zuthat und gemüthlichen Eingebungen versetzte Rationalismus ist der rationalismus vulgaris, während der vollendete consequente Rationalismus, d. i. der rationalismus nobilis sive scientificus, sich als Pantheismus und Atheismus darstellt. Dieser allein ist jetzt noch in wissenschaftlicher Hinsicht der Beachtung werth, der vulgäre deistische Rationalismus gehört einer überwundenen Bildungsstufe an. Und den holen nun die Lichtfreunde wieder aus der Polterkammer hervor, und reden dabei vom Fortschritt, da es doch ein wahrer Rückschritt ist, dem veralteten Kram eine neue Geltung verschaffen zu wollen. Den gegenwärtigen Bestand der Wissenschaft kennen sie nicht; und wenn man ihnen sagt, daß der Rationalismus in seiner Consequenz nothwendig zum Atheismus führe, so sehen sie das nicht ein und betheuern das Gegentheil. Es ist auch nicht die Meinung, daß sie selbst beabsichtigten den Atheismus zu verbreiten. Sie mögen zum Theil aufrichtige religiöse Tendenzen haben, ein anderes aber ist die persönliche Absicht und Stimmung, als ausgesprochene Grundsätze, die, wenn sie einmal gelten sollen, nothwendig ihre Con-

sequenzen hervortreiben. In dem Menschen wirkt, wie früher gesagt, ein unbewußtes und ein bewußtes Princip. Jenes kann möglicherweise voller Religion und gutem Willen sein, während das, was mit Bewußtsein ausgesprochen wird, schlecht, haltungslos und verwerflich ist. Die meisten Menschen sind nach ihrem unbewußten Wesen reicher und besser, als nach ihrem bewußten. Es ist schwer, ja es ist die Vollendung der Weisheit, daß das bewußte Princip den ganzen Inhalt des unbewußten in sich aufnimmt, so daß der Mensch von sich sagen kann: ich bin durchaus das, was ich bewußt ausspreche, und so gewiß ich mich dabei beruhigt und selig fühle, so gewiß muß daher meine Lehre wahr sein. Darum soll sich jeder prüfen, ehe er es wagt, als Volksführer und Lehrer aufzutreten, denn hinfort wirkt nicht mehr sein persönliches Wohlwollen, sondern seine ausgesprochenen Grundsätze nach ihrer mechanischen Consequenz, und wie man sagt: der Wurf aus der Hand ist des Teufels. Die Girondisten hatten auch gute Absichten, aber ihre Lehren taugten nichts, denn sie waren Halbheiten und so erreichten sie nichts als dem Jacobinismus, welcher consequenter war, die Bahn zu eröffnen, welchem sie dann auch ganz mit Recht selbst erlagen. Sagt man den Liberalen, daß sie mit ihrem Gerede vom Vernunftstaate alle bürgerliche Ordnung aufheben, so verwahren sie sich feierlich dagegen und behaupten das Gegentheil. Sie wollen es auch ganz gewiß nicht, sie sind selbst viel zu sehr bei der bürgerlichen Ordnung interessirt, aber die Entwickelung der Ideen ist consequenter und mächtiger als ihre politische Kannengießerei. Das geschichtliche Recht verachten sie, und wollen in dem Staate keine, über das menschliche Gutachten hinausgehende höhere und geheiligte Autorität anerkennen; die Vernunft soll alles bestimmen. Gut. Aber worauf beruht denn nun Eigenthum und Besitz. Wahrhaftig nicht auf der Vernunft, sondern auf einem thatsächlichen Vorgang, als Occupation, Production, Erbe, Kauf oder Schenkung, und besteht also nach geschichtlichem Rechte. Wenn nun demnächst die Proletarier kommen, um die Besitztitel zu revidiren, und sie nicht sonderlich vernunftgemäß finden, wenn sie sich aufmachen,

um dem liberalen Bürgerthume die Häuser anzuzünden, und die Köpfe einzuschlagen, dann mag man sich getrösten, daß es mit dem Vernunftstaate Ernst wird, und daß die Weltgeschichte das Weltgericht ist.

Die aufrichtigen Radicalen verwerfen, wie in der Politik die Liberalen, so auf dem religiösen Gebiete die Lichtfreunde. Die Intriguanten aber verbergen den Widerspruch, und erklären sich für die Lichtfreunde. Es ist doch immerhin ein Fortschritt, wenn so ein Hauptstück nach dem andern aus der Religion beseitigt wird; der geringe Ueberrest wird dann auch wohl stückweise verschwinden. Gewiß. Es ist die alte Geschichte von dem Kahlkopf. Dazu gibt es doch Bewegung und Aufregung, die muß man fördern, um sie demnächst zu seinen Zwecken ausbeuten zu können. Das Geschrei gegen Hierarchie, gegen Pharisäer und Pharisäismus ist sehr nützlich. Es hat damit zwar in der evangelischen Kirche keine Noth, eine Hierarchie ist da im Großen und Ganzen zwar nicht möglich, es würde ihr, auch wenn sie wollte, an allen Mitteln fehlen, um sich geltend zu machen; aber man muß gegen die Pharisäer eifern, um den Blick vor den Sadducäern abzuwenden. Diese haben in der evangelischen Kirche vermöge der principiellen Geistesfreiheit, die sie für sich geltend machen können, ganz andere Waffen, und mögen wohl im Stillen zur Herrschaft gelangen, während der große Haufe gegen die Pharisäer eifert. So arbeiten die Lichtfreunde an einer angeblichen Läuterung der Religion und Kirche, klagen, daß man sie zum Buchstabenglauben zwingen wolle, predigen gegen die Pharisäer, und erregen damit den gebildeten Plebs, und es sieht so aus, als ob es auf eine religiöse Entwickelung ankomme, während doch die eigentliche Sache die Ausbreitung des Atheismus ist. Die Menge kann dieß nicht durchschauen, und wenn nicht bald allerorten die einsichtsvollen Männer auftreten, um den Schwätzern nicht länger das große Wort zu lassen, so wird die alte Unklarheit noch lange bestehen und Unheil stiften, die Wahrheit aber nicht eher an den Tag kommen, ehe nicht die Maske fällt, und der Radicalismus, der bis jetzt nur einzelne indiscrete Aeußerungen von

sich gibt, in seiner reinen Nacktheit hervortritt. Der bessere Theil der Nation wird dann schaudernd an dem Abgrunde stehen, wohin man ihn geführt hat, der Atheismus sich aber an dem sittlichen Gefühle der Masse brechen, oder sich selbst zum Nihilismus verflüchtigen.

Der Unglaube mit seiner seichten Aufklärung, wie er sich im 18ten Jahrhundert ausgebildet hat und zur Herrschaft gelangt ist, mag sich noch nicht zur Ruhe geben. Es erhoben sich dagegen die ausgezeichnetsten Geister in der Speculation, in der Kunst und in der Wissenschaft, und schon schien er vernichtet und vergessen zu sein. Aber er tritt nun wieder hervor und strebt nach neuer Herrschaft. Ebenso geschah es zur Zeit der ersten Ausbreitung des Christenthums, daß sich das schon überwundene Heidenthum noch wiederholt empörte, bis es endlich für immer unterging. Mit dem neuen Heidenthum der Aufklärung wird es nicht anders sein. Aber zur Zeit ist es allerdings wieder emporgekommen. Die Herren Nicolai und Comp. machen wieder gute Geschäfte. Sie leben fort in ihren Enkeln, die in Berlin zahlreich vertreten sind. Berlin ist dieser ungeheure Verstandeskasten, worin sich die Potenzen und die Schöpfungen des tieferen Gemüthes wie exotische Gewächse ausnehmen, der Berlinismus hat einen unwiderstehlichen Hang zur geistigen Plattheit, wie sehr sie sich auch mit vornehmen Redensarten umhüllt. So ist hier die Hegelei bald zu einer ganz gemeinen Aufklärung umgearbeitet worden.

In den mittleren Schichten des geistigen Lebens ist jetzt alles wieder, wie etwa vor 60 Jahren, und es sieht aus, als ob ein Lessing, Herder, Schiller, Göthe, Schlegel, Fichte, Schleiermacher, Schelling und so manche andere für die Nation gar nicht dagewesen wären. Die idealen Kunstbestrebungen und die ideale Speculation werden verachtet und verhöhnt. Alles soll sich auf das Sinnfällige und Nützliche beziehen; die Dichtung auf Politik und sociale Zustände, und die Philosophie soll die Arbeit organisiren. Was darüber hinausgeht, und sich dem Ewigen und Heiligen zuwendet, wird als Pietismus, Jesuitismus oder Mysticismus verschrieen und verdächtigt. Ganz wie ehemals. Dazu das sich breit

machende aufgeklärte Judenthum und allerorten die Prahlerei mit Fortschritt und der Höhe der Bildung. Und gerade wie vor 60 Jahren sind es nicht einzelne hervorragende Persönlichkeiten, sondern ein Schwarm futiler Geister, der sich an die Spitze stellt. Die Crucifixe werden von den Altären gerissen, um, wenn es hoch kömmt, ein deistisches Kalb darauf zu errichten; und vor dem Zeitgeiste fällt man auf die Kniee. Gerade als ob es überall nur auf Handelsunternehmungen abgesehen sei, wobei man an einen ausgedehnten und schnellen Absatz denken muß, so wird jetzt alles nach seiner Zeitgemäßheit taxirt. Natürlich, wer in den Interessen des Augenblicks lebt, und darüber hinaus nichts Höheres ahndet und erkennt, der ist an den Beifall des Augenblicks gewiesen, und eine virtuosische Charlatanerie muß ihm als das Höchste gelten. Oder wann hat man je so prunkende und so ephemere Erscheinungen gesehen, als heut zu Tage? Die individuelle Kraft und der Muth der wahren Freiheit, die ihrer Sache vertraut, gleichviel ob sie der Menge gefällt oder nicht, — und die für zukünftige Jahrhunderte wirkt, wird mißachtet und systematisch unterdrückt. Der Zeitgeist ist der Götze, vor dem sich alle Welt beugt, der Moloch, dem alle hohen und heiligen Ideen geopfert werden. Wie lange noch wird die Nation diesen Unfug ertragen?

Indessen bildet sich allgemach eine neue wissenschaftliche Denkart, eine neue Philosophie, welche dem Glauben sein volles Recht zugesteht. Wird das Denken an und für sich zum Principe gemacht, so ist, wie gezeigt, der Atheismus die nothwendige Folge. Der Glaube gilt dann nur als eine untergeordnete Stufe des Denkens selbst, als ein unmittelbares, populäres Denken, das nolens volens in den Gegensatz eines Endlichen und Unendlichen, Zeitlichen und Ewigen, Diesseitigen und Jenseitigen verfalle, wogegen es die Sache des vollkommenen Denkens sei, diese Vorstellungen in ihrer Einseitigkeit zu erkennen, und in dem speculativen Begriff aufzuheben und zu vermitteln. Ja wohl Vermittelung! Nämlich Christus ist der Mittler. Ein reales und persönliches Wesen, so gewiß als Gott und die Welt und die Kluft

dazwischen etwas sehr Reales sind. Doch das sind ja alles nur Vorstellungen. Der speculative Begriff, die Philosophie ist es, welche das Diesseits und Jenseits vermittelt, die Kategorieen bilden die Kettenbrücke über diesen Abgrund, den man nur gemächlich passiren kann, um endlich einzusehen, daß Hüben und Drüben ganz einerlei ist, nichts als das Spiel des Gegensatzes, womit sich das Absolute die Langeweile vertreibt, um sich mit sich selbst zu vermitteln. So steht es in dicken Büchern ausführlich und langweilig zu lesen. Das Christenthum ist doch aber wenigstens zu etwas gut. Denn wenn man nicht aus ihm den Begriff der Vermittlung entlehnt und demnächst corrumpirt hätte, so wäre wohl nie ein Mensch auf diesen Wahnsinn verfallen, daß das Absolute um seiner selbst willen der Vermittlung und eines Mittels bedürfe; als worüber schon die heidnischen Philosophen hinaus waren, indem sie es bestritten, daß die Götter die Weiber der Menschen bedürften, um Leben zu erzeugen, daß sie äßen und tränken und sich am Fettdampf erfreuten, wofür man ihnen jetzt die logischen Kategorieen auftischen will. Unendlich erhaben dagegen ist der alte orientalische Pantheismus, der sich in der Emanationslehre und danach bei Spinoza ausspricht. Er ist der einzige wahre Pantheismus, den man neuerdings nicht überschritten, sondern nur zum reinen Unsinn verzerrt hat.

Es ist gezeigt, daß Glauben und Wissen etwas ganz Anderes sind, als nur verschiedene Stufen des einen und selben Denkens. Sie kommen an realen Existenzen zur Erscheinung und deuten damit den realen Gegensatz eines Jenseitigen und Diesseitigen an. So sind sie ursprünglich und wesentlich verschieden. Doch sind beide in einem Subjecte, und es ist gezeigt, wie das Wissen den Inhalt des Glaubens, und der Glaube die Bestimmtheit und Klarheit des Wissens gewinnen kann. In dem Wissen als solchem findet sich nicht die geringste Spur von Gott und göttlichen Dingen. Aber aus dem Glauben brechen schon in dem Kinde dunkle Ahnungen hervor, die das bewußte Princip durchdringen und es nach innen ziehen, daß es den ersten Schimmer eines höheren göttlichen Lichtes erblickt. Nach der gemeinen und

gangbaren Ansicht soll es sich gerade umgekehrt verhalten, und der Glaube selbst ein Product der Reflexion auf die Welt sein. Der Mensch empfindet die Größe und die Schrecken der Natur, (Sonnenaufgang, Gewitter und dergleichen), wird darüber stutzig, und kömmt auf den Gedanken, da müsse wohl ein Gott dahintersein. Gedacht, gethan. Er bildet sich einen Gott, und betet ihn an. Wie aber die menschliche Reflexion, ohne ursprünglich etwas Göttliches in sich zu haben, die Natur überspringen, und etwas Uebersinnliches imaginiren könne, das hat noch Niemand begreiflich gemacht, noch wird es je geschehen. Eben diese Reflexion, die frei die Natur betrachtet, und frei darin wirkt, ist nur dadurch möglich, daß sie auf dem ursprünglich gotterfüllten, unbewußten Principe ruht, und dadurch aus dem Naturprocesse heraustritt, um ihn sich selbst gegenständlich zu machen, und dem natürlichen Drange widerstehend nach Selbstbestimmung handeln zu können. Die Thiere haben zum Theil schärfere Sinne als der Mensch, aber sie sehen stier in die Welt hinein, und folgen blind ihren Trieben, weil nichts Göttliches in ihrer Seele ist, wodurch sie aus dem Naturprocesse heraustreten. So zeigen sich die Völker, welche auf der untersten Stufe der Religion stehen, auch in Beziehung auf die Welt geistlos und und stumpf. Es ist also eine verkehrte Vorstellung und eine völlige Lüge, daß der Mensch durch sein Denken selbst zur Religion komme; sondern vor allem Denken und ohne alles sein Zuthun ist dem Menschen unmittelbar etwas Göttliches gegeben. Woher mag das kommen? Einige meinen, die Pfaffen hätten es erfunden. Sie könnten ebenso gut auch sagen, die Köche hätten das Essen erfunden.

Das Wissen bezieht sich auf die Welt und entwickelt in dieser Hinsicht die eigentlich so zu nennende Wissenschaft. Der Glaube bezieht sich auf Gott und göttliche Dinge, und es schließen sich daran die Theologie und Philosophie und die Werke der höheren Kunst an. Die Theologie behandelt die positive Religion als etwas Gegebenes, und sucht von dem Gegebenen ausgehend in das Verständniß desselben einzudringen. Ihr Inhalt ist wesentlich

transscendent. Die Philosophie fängt da an, wo die eigentlichen Wissenschaften aufhören, wo nemlich die Weltbetrachtung selbst auf ein Jenseitiges hinweiset, und das tritt allenthalben da ein, wo es sich um den ersten Ursprung der Dinge handelt. Frage: wie ist die Natur, und wie sind die Organismen entstanden? Wie die Sprachen, die Völker, die Staaten, die Religionen? Wie ist die Sünde in die Welt gekommen? Wie ist das Bewußtsein selbst und die Freiheit möglich? Es liegt etwas Thatsächliches vor, aber was muß ich setzen, um es in seiner Möglichkeit, das ist in seiner Entstehung zu erkennen? Die Philosophie steht im Anfange auf der Schwelle des Diesseitigen und Jenseitigen, und schließt sich hier einerseits an die Wissenschaften an, andererseits dringt sie in das Gebiet des Transscendenten ein, und gelangt am Ende zu dem Inhalte des Glaubens, der für die Theologie als ein Gegebenes der Anfang ist. Sie hat einen analytischen Theil, der sich am meisten mit den Wissenschaften verbindet, und einen thetisch-constructiven Theil, der seinem Inhalte nach der Theologie, seiner Form nach der Kunst am ähnlichsten ist, und welcher die eigentliche Sophie in der Philosophie bildet. Die Philosophie ist die höchste Vereinigung von Glauben und Wissen. Einem Zeitalter, in welchem sich diese beiden Factoren des Lebens entzweit haben, ist sie so nothwendig als das liebe Brod. Ihr Zweck ist Versöhnung, aber ihr Mittel ist der Streit. Streit gegen die gedankenlose bornirte Orthodoxie, gegen die Gottlosigkeit der empirischen Wissenschaften, und zumal gegen die falsche vorgebliche Philosophie, die ohne höheren Sinn sich selbst nur im Endlichen herumtreibt, unter hohlem Phrasengeklingel ein Formelnetz ausspannt, und den Zeitgeist zum Köder nimmt.

Die Autorität und die Wissenschaft.

Nachschrift zum vorhergehenden Aufsatze

vom

Herausgeber.

Warum wir, nach einigem Bedenken zwar und nicht ohne anfängliches Widerstreben, uns entschlossen haben, der vorstehenden Abhandlung die Aufnahme in die Zeitschrift zu Theil werden zu lassen, darüber wird der kundige Leser kaum in Zweifel sein können. Wir halten sie nämlich für eine so merkwürdige Mischung von Wahrheit und Irrthum, von scharfer Einsicht in die Gebrechen der Gegenwart und von Uebertreibung, daß sie uns eben deßhalb, als ein Zeugniß der Zeit von sich selbst, mittheilenswerth erschienen ist. Aber es ist nicht das einzige Erzeugniß dieser Art, vielmehr sprießen aus allen Schichten der Parteien ähnliche immer von Neuem hervor. Dergleichen ist aber nur zu einer Zeit möglich, wo man, wie jetzt geschieht, auch wissenschaftliche Principien sogleich mit Parteiinteressen zu verbinden und zur Förderung ihrer äußern Absichten zu benutzen sucht. Es ist wahr und der Verfasser des Vorstehenden hat es mit schonungsloser Derbheit jetzt, wie schon früher, gezeigt, daß diese Sophistik die Hauptwaffe im Lager seiner Widersacher sei, daß man vor Allem nur suche, den Lesepöbel mit leeren Modeworten zu kirren und zu verblenden. Er selbst erwäge jedoch, ob er sich nicht dem bedenklichen S c h e i n e wenigstens aussetze, auch gewissen Tendenzen nach dem Munde zu reden, die mit Wissenschaft und „Glauben," in dem Sinne, wie er eigentlich dieß Wort genommen wissen will (vrgl. S. 166 ff.), nichts zu thun haben und die uns zur starren

Autorität, zur historischen Gewalt im Staate und in der Kirche zurückschrauben wollen. Er bekämpft den Radicalismus, Pantheismus, Nihilismus. Wir geben ihm Recht in seinen wesentlichen Gründen und haben von der Seichtigkeit und Vornirtheit dieser Vorstellungen auch in gegenwärtiger Zeitschrift schon Zeugniß gegeben; dennoch berufen diese alle sich wenigstens auf Gründe und nehmen keine andere Autorität in Anspruch, und mit diesen werden bessere Gründe schon fertig werden. Wer aber jener Partei dienen wollte, der hätte sich für immer von der Wissenschaft getrennt und auch der Wirkung auf seine Zeit sich unwiederbringlich beraubt; denn hier ist es bloß die Macht ohne Gründe, die gelten soll.

Und so glauben wir kaum erinnern zu dürfen, daß wir weder alle Folgerungen für richtig halten, noch alle, besonders polemischen, Anwendungen vertreten können, welche der Verf. von seinem, wie wir dennoch erachten müssen, wahren und tiefgeschöpften Princip aus macht. Wir billigen seinen Abscheu gegen jenen Aufklärungshochmuth, welcher die verrotteten Vorurtheile seines halben und oberflächlichen Denkens für besser hält, als die Vorurtheile eines Glaubens, der wenigstens den substantiellen Kern des Geistes gesund läßt. Dennoch sollten die Conservativen quand même wohl bedenken, daß sich nur conserviren lasse, was die Substanz der Ewigkeit und Unverwüstlichkeit in sich trägt, an der der Nihilismus von selbst zerschellen wird. Diese Unverwüstlichkeit besitzt nun der „Glaube" in jenem ursprünglichen Sinne des Verfassers allerdings, sofern er die ganze Tiefe dieses Begriffes erschöpft hat: er ist das schlechthin Apriorische im Geiste, das ursprüngliche Bewußtsein des Göttlichen und der Ideen, der übersinnliche Gehalt desselben. Aber deßhalb ist es nicht entfernt richtig, das Wissen (als nur sinnliches und auf das Sinnliche gerichtetes Bewußtsein) dem Glauben entgegenzuhalten. Vielmehr ist dieser der eigentliche Gehalt des Wissens und der Wissenschaft; er befreit dasselbe von der bloß sinnlichen Unmittelbarkeit, er macht ein Wissen, eine Festigkeit der Ueberzeugung erst möglich, bringt überhaupt Einheit des Denkens und der Gesinnung in uns hervor.

Wie läßt es nun mit jenen Prämissen sich vereinigen, wenn der Verfasser jenem tiefen und hohen Begriffe durch eine allmählig sich einstellende Unterschiebung sofort einen ganz andern Sinn, den eines positiven Glaubens an bestimmte historische Facta, sogar an die „Bibel" substituirt, und um jener universalen Bedeutung willen, auch für diese die gleiche Autorität in Anspruch nimmt, die jener Glaube ganz von selbst und durch unwiderstehliche Nöthigung findet?

Ueberhaupt sollte man endlich einsehen, daß (bis auf die Kanzel hinauf) den „Glauben zu predigen" (S. 158), eine Pflicht des Glaubens aufzustellen, eine ganz unanständige und ungereimte Forderung ist. Glauben, Ueberzeugtsein, ist die unwillkürlichste Thathandlung des Geistes nach seinem gesammten Bestande und Vermögen: man glaubt nur, was man glauben kann; der ächte Glaube hebt daher gerade alle Autorität auf, verselbständigt den Geist und befreit ihn von jeder fremden Gewalt. Vollends nun an die Autorität der „Bibel," als eine unbedingt anzuerkennende, jetzt noch zu appelliren, ist ein kaum verzeihlicher Anachronismus: es müßte kein Lessing gelebt haben! — Dergleichen fromme Nöthigungen haben der wahren Christlichkeit mehr geschadet und fahren fort es zu thun, als alle Lichtfreundschaften, die der aufdringlichen Autorität gegenüber ganz berechtigt sind. Ueberhaupt fehlt es den Lichtfreunden keineswegs am Glauben, wie der Verfasser anzunehmen scheint, sondern ganz im Gegentheile an der Tiefe des Wissens, namentlich der speculativ-religiösen Einsicht. Er belehre sie darüber, wie er gar wohl es im Stande ist; aber er beginne nicht damit, gleich den dumpfen Zeloten in seiner Nähe, ihnen den Glauben einzupredigen!

Jacob Böhme und seine Bedeutung für unsere Zeit.

Von

Prof. Dr. Weiße in Leipzig.

Zweiter Artikel.

Wir gedenken im Gegenwärtigen den Satz, den unser erster Artikel aussprach, daß Jacob Böhme nicht selbst speculativer Philosoph sei, aber als religiöser Seher zur speculativen Philosophie, namentlich zur Philosophie unserer neuesten Zeit, in einem ganz eigenthümlichen Verhältniß stehe, an einer bestimmten einzelnen Lehre oder wie es vielleicht besser ausgedrückt wird, Anschauung des merkwürdigen Mannes zu erhärten.

Bekanntlich ist der Ausdruck, dessen man sich in unsern Tagen allgemein, und dessen so eben auch wir uns bedienten, um den wissenschaftlichen Charakter des eigentlichen philosophischen Denkens dadurch zu bezeichnen, ein bildlicher. Speculativ leitet sich zwar von speculari her, und die Bedeutung dieses Wortes im classischen Sprachgebrauch ist eine allgemeinere und unbestimmtere. Aber es wird wohl nicht leicht Jemand bezweifeln, daß bei der Ausprägung desselben zum Prädicat der wissenschaftlichen Philosophie hauptsächlich der Gedanke an speculum zum Grunde lag. Das philosophische Denken sollte dadurch als dasjenige bezeichnet werden, welches die Dinge nicht unmittelbar, sondern in einem Spiegel betrachtet: in dem Spiegel des Bewußtseins, welcher zuvor auf andere Weise, in der Erfahrung des gemeinen Lebens und in den empirischen Wissenschaften, ihre Bilder empfangen haben muß, um sie dann einer höhern Erkenntnißkraft, der philosophischen Vernunft, dem philosophischen Geiste zu überliefern. Kant hatte für dieses Uebersteigen des natürlichen, unmittelbar gegebenen Erkenntnißstandpunctes, welches der Begriff des philosophischen Denkens mit sich bringt, das Prädicat Trans-

scendental erfunden, da ihm der Ausdruck Speculativ, namentlich als Prädicat des theologischen Erkennens, eine verwerfliche Abirrung zu bezeichnen schien. Die neuere Zeit hat mit gutem etymologischen Rechte den verschmähten Ausdruck wieder aufgenommen und den von Kant statt seiner eingeführten, zwar nicht der Vergessenheit übergeben, aber doch außer Gebrauch gesetzt. In dieser Bedeutung, die jetzt als eine, in Deutschland wenigstens, wohl ziemlich allgemein anerkannte gelten darf, wenn auch Manche fortfahren, sich dieses Wortes nur im tadelnden Sinne zu bedienen, selbst Solche, die nicht geradezu alles philosophische Streben verwerfen wollen, bildet Speculativ, namentlich in Bezug auf religiöse Erkenntniß, einen besonders prägnanten Gegensatz zu Intuitiv, und es liegt, in Anwendung auf Böhme, uns nach dem früher Ausgeführten nahe genug, demselben, im Gegensatze des speculativen Charakters, den wir ihm absprechen müssen, das Prädicat eines intuitiven Denkers zu ertheilen.

Die Function eines intuitiven Denkers hat nun unser Böhme, in Bezug auf jenes Princip selbst, von welchem das speculative Denken den Namen hat, in einer Weise vollzogen, die man einer etwas näher eingehenden Betrachtung nicht unwerth finden wird, um so mehr, als sie mit den tiefsten theosophischen Anschauungen des wunderbaren Mannes in der That auf das Engste zusammenhängt. — Welche Stelle in dem Ganzen seiner Ideenentwicklung die Gedanken einnehmen, mit denen wir uns hier beschäftigen wollen, darüber glauben wir den Wenigen, welche auf den Gang dieser Entwickelung einen aufmerksamen Blick geworfen haben, hier nur den Wink schuldig zu sein, daß in der „Morgenröthe im Aufgang" sich noch keine deutliche Spur derselben findet, und auch das erste der Werke, mit dem B. nach mehrjähriger Pause seine schriftstellerische, seitdem nicht wieder unterbrochene Laufbahn wieder eröffnete, das umfangreiche Buch „von den drei Principien göttlichen Wesens," diesem Gedankenkreise, wie es wenigstens uns so erschienen ist, noch ziemlich fern bleibt, oder wo es ihn berührt, ihn wenigstens nicht ganz zu der Klarheit, wie die spätere bringt. Erst in den „vierzig Fragen

von der Seele" finden sich einige bestimmtere Hinweisungen auf denselben, aber die klarste und gehaltreichste Erörterung darüber enthält das im Jahre 1620 niedergeschriebene Büchlein „von der Menschwerdung Jesu Christi," besonders in seinem zweiten Theile, aus welchem auch wir unsere Anführungen zunächst hauptsächlich entnehmen werden. Die kleinere, noch in demselben Jahre aufgezeichnete Schrift „von sechs Puncten" enthält in sehr ähnlich lautenden Worten, wie jene größere, einen gedrängten Auszug dieses, so wie verschiedener anderer Puncte ihres Inhalts, und die spätern Werke Böhme's berühren alle oder die meisten, unter den größern namentlich die „signatura rerum" und die „Gnadenwahl" *), näher oder ferner jenen Ideenkreis, ohne ihn jedoch, wenigstens so weit wir uns mit denselben bekannt gemacht haben, zu einem ebenso vollständigen Ausdruck zu bringen, wie die vorhin genannte Schrift.

Wir erlauben uns nun zuvörderst, aus dem ersten Capitel des zweiten Buchs von der Menschwerdung folgende etwas längere Stelle auszuziehen. Das Motiv, welches uns bei ihrer Auswahl geleitet hat, liegt, wie man bemerken wird, in der Art und Weise, wie sie uns die Vorstellung eines in dem stillen Urgrunde der Gottheit verborgenen „Spiegels" vorführt.

„In der Ewigkeit als im Ungrunde außer der Natur ist nichts, als eine Stille ohne Wesen, es hat auch nichts, das etwas gebe, es ist eine ewige Ruhe und keine gleiche, ein Ungrund ohne Anfang und Ende. Es ist auch kein Ziel noch Stätte, auch kein Suchen oder Finden, oder etwas, da eine Möglichkeit wäre. Derselbe Ungrund ist gleich einem Auge, denn er ist sein eigener Spiegel, er hat kein Wesen, weder Licht noch Finsterniß, und ist fürnehmlich eine Magia, und hat einen Willen, nach welchem wir nicht trachten noch forschen sollen, denn es turbiret uns. Mit demselben Willen verstehen wir den Grund

*) Das „Mysterium magnum," welches, wie ich aus Citaten schließe, reichen Stoff auch über diesen Punct enthalten muß, war mir bei Ausarbeitung des Gegenwärtigen nicht zur Hand.

der Gottheit, welcher keines Ursprungs ist, denn er fasset sich selber in sich, daran wir billig stumm sind, denn er ist außer der Natur."

„So wir denn in der Natur sind, so erkennen wir den in Ewigkeit nicht, denn in dem Willen ist die Gottheit selber alles, und der ewige Urstand seines Geistes und aller Wesen. In dem Willen ist er Allmächtig und Allwissend, und wird doch in diesem Willen nicht Gott genannt oder erkannt, denn es ist darinnen weder Gutes noch Böses, und ist ein begehrender Wille, der der Anfang und auch das Ende ist, denn das Ende machet auch den Anfang dieses Willens und der Anfang das Ende wieder, und finden also, daß alle Wesen sind in ein Auge geschlossen, das ist gleich einem Spiegel, da sich der Wille selbst beschaut, was er doch sei, und in dem Schauen wird er begehrend des Wesens, das er selber ist, und das Begehren ist ein Einziehen, und ist doch nichts, das da könnte gezogen werwerden, sondern der Wille zeucht sich im Begehren selber, und modelt ihm in seinem Begehren für, was er ist, und dasselbe Modell ist der Spiegel, da der Wille siehet, was er ist. Denn es ist ein Gleichniß nach dem Willen, und wir erkennen denselben Spiegel, da sich der Wille selber immer schauet und besiehet, für die ewige Weisheit Gottes, denn sie ist eine ewige Jungfrau ohne Wesen, und ist doch der Spiegel aller Wesen, in der alle Dinge sind von Ewigkeit ersehen worden, was da werden könnte oder sollte."

„Nun ist dieser Spiegel auch nicht das Sehen selber, sondern der Wille, der begehrend ist, das ist, des Willens ausgehende Lust, die aus dem Willen ausgehet, die ist ein Geist, und macht in der Lust des Begehrens den Spiegel. Der Geist ist das Leben, und der Spiegel ist die Offenbarung des Lebens, sonsten erkennte sich der Geist selbst nicht, denn der Spiegel als die Weisheit ist sein Grund und Behälter, es ist das Gefundene des Geistes, da sich der Geist in der Weisheit selber findet. Die Weisheit ist ohne den Geist kein Wesen, und der Geist ist ohne die Weisheit ihm selber nicht offenbar, und wäre auch eines ohne des andern ein Ungrund."

„Also ist die Weisheit, als der Spiegel des Geistes der Gottheit, vor sich selber stumm, und ist der Gottheit als des Geistes Leib, darin der Geist wohnet. Er ist eine jungfräuliche matrix, darinnen sich der Geist eröffnet, und ist Gottes Wesenheit, als ein heiliger, göttlicher Sulphur, gefasset in der Imagination des Geistes, des Ungrundes der Ewigkeit. Und ist dieser Spiegel oder Sulphur der ewige erste Anfang und das ewige erste Ende, und gleichet sich allenthalben einem Auge, da der Geist mit siehet, was er darinnen sei, und was er wolle eröffnen."

„Dieser Spiegel oder Auge ist ohne Grund und Ziel, wie denn auch der Geist keinen Grund hat, als nur in diesem Auge. Er ist allenthalben ganz, unzertheilt, als wir erkennen, daß der Ungrund nicht mag zertheilet werden, denn es ist nichts, das da scheide, es ist kein Bewegen außer dem Geiste. Also ist uns erkenntlich, was der ewige Geist in der Weisheit sei, und was der ewige Anfang und das ewige Ende sei."

Es mag als gewagt erscheinen, — aber da wir einmal unternommen haben, über Böhme zu sprechen, so dürfen wir auch dieses Wagniß nicht scheuen — auszusprechen, daß die hier ausgezogenen Worte zwar nicht die eines Philosophen sind, wohl aber eines Sehers, der über das unmittelbare und eigentliche Object der Philosophie eine so energische, so das Wesen der Sache in ihrem innersten Mittelpuncte treffende Anschauung gefaßt hat, wie wenigstens vor ihm noch kein wirklicher Philosoph, und auch nach ihm kaum Einer oder der Andere. Um gerade heraus zu sagen, was wir meinen: der Spiegel, von welchem Böhme hier spricht, ist eben der, von welchem die philosophische Speculation den Namen trägt. Es ist derselbe Spiegel, in welchem nicht sowohl die Philosophie alle Dinge schauen will, — allerdings thut sie dieß, aber sie thut damit nichts Anderes, als was jede Erkenntniß, göttliche sowohl als menschliche, thut, — als vielmehr dessen Natur und innere Construction sie erkennen will, um dann mittelst dieser Erkenntniß dem Gesetze auf die Spur zu kommen, nach welchem er, der Spiegel, die Strahlen zurückwirft, die er von den Dingen empfangen hat. Denn Er-

kennen im philosophischen Sinne heißt nicht, das Bild der Welt in dem Spiegel, von welchem hier die Rede ist, dem Spiegel des Bewußtseins, erblicken; und es waren keineswegs immer die Philosophen, denen dieser Blick mehr als anderen Geistern in seiner vollen Herrlichkeit gegönnt war. Es heißt vielmehr Erkennen in jenem Sinne: durch Erkenntniß des Spiegels selbst, seines Baues und seiner wunderbaren Kraft, vermöge deren er vielleicht mehr noch die empfangenen Strahlen erst zu Bildern von Gegenständen zusammenbringt, als schon fertige Bilder zurückgibt, eine Erkenntniß der Gegenstände, die, wo nicht etwas Mehreres, doch etwas Anderes ist, als jenes Schauen im Spiegel, erst möglich machen. — In dieser Weise ungefähr glaubten wir das am Eingange gebrauchte, nicht ganz genaue, aber eben darum der gewöhnlichen Betrachtungsweise näher liegende Bild über das Verfahren der Speculation berichtigen zu müssen, ehe wir es versuchten, an den ausgehobenen Worten Böhme's die Art und Weise deutlich zu machen, wie Böhme, ohne selbst Philosoph zu sein, dennoch durch die Macht seiner Anschauungen der Philosophie ein Führer auf den Standpunct zu werden vermag, auf welchem sie ein deutlicheres Bewußtsein über ihr eigenes Werk und ihre Bestimmung gewinnen soll, als dasjenige war, welches sie bisher in ihren vornehmlichsten Repräsentanten besessen hat.

Die Aeußerungen Böhme's über den „Spiegel" scheinen in so fern in einigem Widerspruch unter einander zu stehen, als einige derselben den Spiegel als etwas erst durch eine Thätigkeit des göttlichen Willens Entstandenes zu bezeichnen scheinen, während andere mit großem Nachdruck ihm unbedingte Anfangslosigkeit und Ewigkeit beilegen. Hr. Hamberger, in dem Abschnitt seines Buches, welcher „von der ewigen Einheit des göttlichen Lebens, und von der Nothwendigkeit eines Gegensatzes in demselben und dessen ewiger Ueberwindung" handelt, hat sich ausschließlich an die Aeußerungen ersterer Art gehalten. Er faßt Böhme's, auf diesen Gegenstand bezügliche Lehre in folgende Sätze zusammen (S. 20 f.): „Gott nach dem innersten Kern seines We-

sens oder als Ungrund ist ein unendlicher, durch nichts entstandener Wille, womit er sich selber fassen und dadurch einen Spiegel seiner selbst in sich gestalten will. Die wirkliche Spiegelung Gottes in ihm selber, welche der Verfasser (Böhme) die ewige Weisheit nennt, kann nur dadurch erfolgen, daß sich der ewige Wille als Vater im Sohne zusammenfaßt, um dann als Geist sich wieder auszubreiten. Die göttliche Weisheit, in welcher der dreieinige Geist sich selber schauet, ist unendlich wie dieser, verhält sich aber zu ihm lediglich passiv." Von Stellen, in denen des Spiegels ausdrücklich mit diesem Worte gedacht wird, citirt er nur die aus dem Zusammenhange herausgenommenen, von ihm noch etwas abgekürzten und zurechtgestellten Worte der obigen Stelle, in denen es von der „ausgehenden Lust des Willens" heißt, daß sie „in der Lust des Begehrens den Spiegel macht" und in dem sodann der Spiegel die „Offenbarung des Lebens" genannt wird, und dann eine zweite aus dem ersten Theile desselben Buches (I. 1. 12), die wir hier vollständiger, als er es thut, anführen wollen, da in der Fassung, die er ihr gegeben hat, sehr charakteristische Wendungen weggeblieben sind.

„Es ist alles aus dem großen Mysterio geschaffen worden, denn das dritte Principium *) ist vor Gott als eine Magia gestanden, und ist nicht ganz offenbar gewesen. So hat Gott auch kein Gleiches gehabt, da er hätte mögen sein eigen Wesen erblicken, als nur die Weisheit, das ist seine Lust gewesen, und ist in seinem Willen mit seinem Geiste als ein groß Wunder in der lichtflammenden göttlichen Magia vom Geiste Gottes dargestanden, denn es ist des Geistes Gottes Wohnhaus gewesen, und sie ist keine Gebärerin gewesen, sondern die Offenbarung Gottes, eine Jungfrau, und eine Ursache der göttlichen Wesenheit, denn in ihr ist die lichtflammende göttliche Tinctur zum Herzen Gottes

*) Unter dem „dritten Principium" versteht B. bekanntlich die allgemeine Grundform der äußern körperlichen Welt und der geistigen in so fern, als sie auf die körperliche begründet ist; — im Gegensatze der (rein geistigen) „Feuer"- und der „Lichtwelt."

gestanden, als zum Worte des Lebens der Gottheit, und ist die Offenbarung der H. Dreifaltigkeit gewesen. Nicht daß sie aus ihrem Vermögen nnd Gebären Gott offenbarte, sondern das göttliche Centrum, als Gottes Herz oder Wesen offenbart sich in ihr. Sie ist als ein Spiegel der Gottheit, denn ein jeder Spiegel hält still und gebiert keine Bildniß, sondern er fähet die Bildnisse. Also ist diese Jungfrau der Weisheit ein Spiegel der Gottheit, darin der Geist Gottes sich selber sieht, sowohl alle Wunder der Magiae, welche mit der Schöpfung des dritten Principii sind in's Wesen kommen, und ist alles aus dem großen Mysterio geschaffen worden, und diese Jungfrau der Weisheit Gottes ist im Mysterio Gottes gestanden, und in ihr hat der Geist Gottes die Formen der Creaturen erblickt, denn sie ist das Ausgesprochene, was Gott der Vater aus seinem Centro der lichtflammenden göttlichen Eigenschaft aus seines Herzens Centro, aus dem Worte der Gottheit, mit dem H. Geist ausspricht. Sie steht vor der Gottheit als ein Glast oder Spiegel der Gottheit, da sich die Gottheit inne siehet, und in ihr stehen die göttlichen Freudenreiche des göttlichen Willens als die großen Wunder der Ewigkeit, welche weder Anfang noch Ende noch Zahl haben, sondern es ist alles ein ewiger Anfang und ein ewiges Ende. Und gleichet zusammen einem Auge, das da siehet, da doch im Sehen nichts ist, und das Sehen doch aus des Feuers und Lichts Essenz urständet."

Wir glauben, daß, wer sich auch nur an diese Stelle halten und ihren Inhalt aufmerksam nach allen seinen Momenten (die freilich hier, wie allenthalben bei unserm, logisch so wenig geschulten Autor, etwas verworren durcheinander wogen) erwägen will, nicht im Zweifel darüber bleiben kann, wie er jene Aeußerungen zu deuten hat, aus denen Hamberger, wie wenigstens wir ihn verstehen zu müssen glauben, sich eine Abhängigkeit des göttlichen Weisheitsspiegels von der schöpferischen Thätigkeit des göttlichen Willens abgenommen zu haben scheint. Nicht der Spiegel selbst, sondern das Bild im Spiegel, jene göttliche Idea oder jenes geistige Welturbild, welches die wirkliche Welt keineswegs nur im Schattenrisse, sondern in der Fülle ihres Licht- und Far-

denglanzes enthält, will Böhme aus einem schöpferischen Willensact, oder, wie wir vielleicht in seinem Sinne sagen können, aus der ersten schöpferischen Willensregung des göttlichen Geistes hervorgehen lassen. Die Möglichkeit einer Verwechslung beider Vorstellungen ist bei ihm besonders dadurch verschuldet, daß er in dem größten Theile der Stellen, die von beiden handeln, nur Einen Namen für beide hat: den Namen Weisheit, göttliche Weisheit oder Weisheit Gottes. Sichtlich schwebt ihm bei dem Gebrauch dieses Namens die berühmte Stelle des achten Capitels der Salomonischen Sprüche vor; und eben die scheint ihn verleitet zu haben, öfters von der Weisheit zu sprechen, als wollte er sie zu einem Ausfluß der göttlichen Schöpferthätigkeit, zu einer Lebensäußerung Gottes machen, während der eigentliche Sinn wohl vielmehr der entgegengesetzte, die Identification der Weisheit mit dem Spiegel, nicht mit dem Bild im Spiegel sein möchte *).

---

*) Auch Herr Hamberger kommt an einer Stelle seines Buchs (S. 55) noch einmal auf die Weisheit zu sprechen und stellt den Satz auf: „Gott hat die Welt von Ewigkeit her in seiner Weisheit, wie in einem Spiegel geschaut.“ Diese Weisheit — er vergleicht sie der platonischen Ideenwelt — will er dort ausdrücklich von der „wesentlichen Weisheit“ (dem Bilde im Spiegel) unterschieden wissen; er scheint also unter ihr, und auch die beigefügten Anführungen bestätigen dieß, in der That den Spiegel selbst zu verstehen. Aber wenn dieß seine Meinung war, so durfte er wenigstens nicht in dem Sinne, in welchem er es thut, von ihm sagen: „sie, diese Weisheit, in welcher Gott die zukünftige Welt erschaute, gehöre nicht zu seinem Leben und Wesen selbst, sondern er habe sich dieselbe ganz freiwillig als einen Spiegel vorgestellt.“ Allerdings gehört auch nach B. der Weisheitspiegel nicht zu Gottes „Leben und Wesen,“ weil er nämlich, vermöge der Natur des Ungrundes nach Böhme's Sprachgebrauch, dem „Wesen“ als ein Wesenloses, als ein Nichts gegenübersteht, weil er, mit andern Worten „außer der Natur“ ist. Aber so meint es Hr. H. nicht: er spricht vielmehr dem Spiegel die Nothwendigkeit ab, welche ihm in Böhme's wahrem Sinne allerdings, und sogar noch entschieden mehr und ursprünglicher zukommt, als der „weltlichen Weisheit,“ welche die Nothwendigkeit, die man ihr zuschreiben kann, vielmehr nur davon hat, daß sie eine Function

Nur eine Unbehülflichkeit der Rede aber ist es jedenfalls, wenn Böhme sich in den beiden von uns ausgezogenen Stellen und außerdem noch in manchen andern so ausdrückt, als solle mit dem Bilde zugleich auch der Spiegel selbst erst entstehen oder geschaffen werden. Dieß geht, wie schon bemerkt, für den aufmerksamen Leser deutlich schon aus beiden obigen Stellen hervor; es sind aber außerdem Stellen in Menge vorhanden, die, könnte nach jenen noch ein Zweifel bleiben, denselben heben müßten. So z. B. im dritten Capitel des zweiten Buches die ganz unzweideutigen Worte: „Wäre nicht der Spiegel der Weisheit, so möchte kein Feuer oder Licht erboren werden. Alles nimmt seinen Urstand von dem Spiegel der Gottheit" *), welche gleich darauf durch folgende Auseinandersetzung erläutert werden: „Gott ist in sich der Ungrund, als die erste Welt, davon keine Creatur nichts weiß, denn sie stehet allein mit Geist und Leib im Grunde. Es wäre auch Gott also im Ungrunde ihm selber nicht offenbar. Aber seine Weisheit ist von Ewigkeit sein Grund worden, wornach denn den ewigen Willen des Ungrundes der Gottheit gelüstert, davon die göttliche Imagination entstanden, daß sich der ungründliche Wille der Gottheit hat also von Ewigkeit in der Imagination, mit Kraft der Vision oder Gestalt des Spiegels der Wunder geschwängert." Hiezu nehme man die höchst charakteristischen, wenn freilich von einiger Verworrenheit auch ihrerseits nicht freien Aeußerungen in den „Sechs Puncten" (Cap. I.): „Also ist uns erkenntlich, daß der ewige Ungrund außer der Na-

---

des Spiegels, oder mit andern Worten der im Actus des Spiegelns verwirklichte Spiegel ist. — Bestimmt ausgesprochen findet sich übrigens u. a. Menschwerdung II, 4, 10. daß „der Spiegel der Wunder in der Lichtwelt die Weisheit heißt;" wobei offenbar vorausgesetzt wird, daß er, aber nicht unter diesem Namen, auch vor der Lichtwelt, d. h. überhaupt vor aller Wirklichkeit, nämlich eben im Ungrunde existirt.

*) Vrgl. Th. I. 1, 11: wo von der „Magie der großen Wunder," gesagt wird: „Sie hat keine Scheider oder Macher, auch keine Ursache zu seinem Selbstmachen, sondern ist selbst die Ursach".

nur ein Wille sei, gleich einem Auge, da die Natur inne verborgen liegt, gleich einem verborgenen Feuer das nicht brennt, das da ist, und auch nicht ist. Es ist nicht im Geiste, sondern eine Gestalt des Geistes, als der Schemen im Spiegel, da alle Gestalt des Geistes im Schemen oder Spiegel ersehen wird, und ist doch nichts, das das Auge oder Spiegel sehe, sondern sein Sehen ist in sich selber, denn es ist nichts vor ihm, das da tiefer wäre. Es ist gleich einem Spiegel, welcher ein Behälter des Anblicks der Natur ist, und begreift doch nicht die Natur, und die Natur auch nicht den Schemen des Bildes im Spiegel. Also ist eines frei vom andern und ist doch der Spiegel wahrhaftig der Behälter des Bildes; er fasset das Bild, und ist doch unmächtig gegen den Schemen, denn er kann den Schemen nicht erhalten. Denn so das Bild vorn Spiegel tritt, so ist der Spiegel ein heller Glast, und sein Glast ist ein Nichts, und liegt doch alle Gestalt der Natur darin verborgen, gleich als ein Nichts, und ist doch wahrhaftig, aber nicht essentialisch" u. s. w. Hier sehen wir den Gegensatz bestimmt ausgesprochen zwischen dem Spiegel und dem Bilde, oder wie es hier ausgedrückt ist, dem Schemen im Spiegel; nur der Spiegel, nicht das Bild oder der Schemen, wird ausdrücklich dem „Ungrunde" gleichgesetzt. Eben er, der Spiegel, heißt in dem sogleich auf jene Worte Folgenden die „verborgene ewige Weisheit Gottes;" und die Seh- oder Spiegelungskraft dieses „ewigen Auges ohne Wesen" wird ausdrücklich davon abgeleitet, daß „Alles in ihr von Ewigkeit verborgen gestanden."

Seit Schellings Abhandlung über die Freiheit ist die Aufmerksamkeit von verschiedenen Seiten her auf Böhme's Anschauung des „Ungrundes" gelenkt worden *), aber wir erinnern uns

*) Doch finden wir in mehreren, sonst verdienstlichen Darstellungen der Böhme'schen Lehre diesen Punct noch immer ganz vernachlässigt. Begierig hätte man sein können, zu erfahren, welche Stelle Hegel dem Ungrunde anweisen werde (wahrscheinlich würde er darin sein „reines Sein" zu finden gemeint haben, gewiß nicht, was doch das Richtigste gewesen wäre, die logische „absolute Idee"), aber in den

nicht, von irgend einem der neuern Forscher, die unsern philosophus Teutonicus berücksichtigt haben, den Inhalt dieser Anschauung näher entwickelt und, in der Weise, die sich schon aus diesen wenigen Anführungen mit unwidersprechlicher Evidenz ergibt, dahin bestimmt gefunden zu haben, daß der Ungrund die Natur eines Spiegels hat, nämlich eines solchen, der, wie der Spiegel des Auges, einem Sehen dient, das nicht ein fremdes, sondern sein eigenes ist. Die Vorstellung des Ungrundes überhaupt dürfen wir ohne Zweifel als eine Grundanschauung der Böhme'schen Mystik bezeichnen; — als eine Grundanschauung sagen wir, nicht uneingedenk übrigens unserer obigen Bemerkung, daß sie nicht von vorne herein in den schriftlichen Urkunden dieser Mystik ausgesprochen, sondern erst allmählig aus ihr hervorgearbeitet ist; denn dieser Umstand kann jenem ihrem Charakter keinen Eintrag thun. Das Gewicht, welches sie auf diese Anschauung legt, die verhältnißmäßige Klarheit, zu der sie sie herausarbeitet, ist um so bemerkenswerther, je weniger ihr specifischer Inhalt an und für sich sie dazu eignet, Gegenstand einer intuitiven Erkenntniß, einer Anschauung zu sein. Sagt doch Böhme

---

Vorlesungen über Geschichte der Philosophie kommt dieser Begriff nicht zur Sprache. Auffallend ist es, daß auch Dr. Baur in den zwei ausführlichen Abschnitten, welche seine „christliche Gnosis“ und seine Geschichte der Dreieinigkeitslehre der Böhme'schen Lehre widmet, des Ungrundes so gut wie gar nicht gedenkt. Hat er diesen Begriff etwa für eine spätere Verunreinigung der Böhme'schen Ideen gehalten? Wohl schwerlich, wiewohl man fast auf diese Vermuthung kommen könnte, wenn man, Gnosis S. 557, die Aurora und die drei Principien als diejenigen Schriften Böhme's bezeichnet findet, welche seine Ideen am reinsten (?) enthalten sollen. — Hamberger vergleicht S. 20 in einer Anmerkung den Ungrund nicht unpassend, wiewohl freilich die weitere Ausführung vermißt wird, mit dem Ain-soph der Kabbalisten, und mit dem Absoluten oder der absoluten Identität des Subjectiven und Objectiven der neueren Philosophie. Gut ist namentlich die Bemerkung, daß Wille und Spiegel im Ungrunde dem Subject und Object der Idee des Absoluten entspreche.

selbst von dem Ungrund: er sei zu achten als ein ewiges Nichts. Was kann er damit meinen, als eben dieß, daß er, wie alle Potenz, wie alles Formale und Abstracte, welches eben nur von ihm, dem Ungrunde, die Wahrheit hat, die ihm zukommt, ein Nichts ist für die Anschauung, ein Etwas aber nur für die Abstraction oder abstracte Speculation, welche, um in diesem Nichts ein Etwas zu entdecken, sich in den Ungrund selbst versenken, die Natur desselben zu der ihrigen machen muß? Nicht diese Versenkung selbst war die Aufgabe der Böhme'schen Intuition. Sie war es so wenig, daß Böhme nicht einmal ein Bewußtsein von der Natur dieser Aufgabe hat, daß er nicht im Entferntesten sich eine Vorstellung von dem eigenthümlichen Thun des Mathematikers, des speculativen Philosophen, der zu jenem unterirdischen Werke des Forschens in den Tiefen des Ungrundes berufen ist, zu bilden vermag. Denn allenthalben, wo er auf den Ungrund zu sprechen kommt, unterläßt er nicht, dieselbe Bemerkung zu wiederholen, die wir oben in der ersten der von uns angeführten Stellen gefunden haben, daß der Mensch, auch der begeisterte Forscher oder Seher, diesem Abgrunde gegenüber verstummen müsse, daß er nicht daran denken dürfe, ihn ausmessen, oder irgend welche bestimmte Gestalt darin unterscheiden zu wollen; ein Ausspruch, der (Menschwerdung rc. I. 2, 6) auch ausdrücklich dadurch motivirt wird, daß uns nur von der Schöpfung, der wir selbst angehören, die Macht zu reden gegeben sei. Wer diese Aussagen anders verstehen wollte, wer in ihnen den Ausdruck nicht bloß des Bewußtseins einer seinem Geist gesetzten Gränze, — die freilich Böhme, eben in Folge der reinen und vollständigen Abtrennung seines intuitiven Thuns von jedem speculativen, für eine absolute Gränze alles menschlichen Geistesvermögens halten mußte, — sondern einer die Wahrheit der Sache erschöpfenden Einsicht in die Natur alles Erkennens, wenigstens des menschlichen, erblicken wollte: der würde sich eben damit den Weg versperren, der von dem Gebiet der theosophischen Mystik aus in das Land der philosophischen Erkenntniß führt, wie Böhme selbst ihn durch jene Aeußerungen nicht sowohl sich oder

Andern versperrt, als vielmehr nur seine absolute Bedürfnißlosigkeit, solchen Weg überhaupt zu suchen, an den Tag gelegt hat. Dem Moses gleich hat Böhme, mit einer Klarheit der Anschauung, wie kein anderer religiöser Seher vor ihm, das gelobte Land der Speculation von fern erblickt, ohne es mit eigenen Füßen betreten zu dürfen, ja ohne, hierin freilich dem Moses ungleich, davon, daß es überhaupt betreten oder bewohnt werden könne, auch nur eine Ahnung zu haben.

Wunderbarer indessen noch, wenn man will, als dieses Verhältniß des intuitiven Mystikers zu dem eigenthümlichen Erkenntnißgebiete der Speculation ist der Umstand, daß ein großer Theil auch der speculativen Philosophen, ja daß, in einer oder der andern Weise bis auf Böhme, oder vielmehr bis zu dem Zeitpuncte, in welchem der philosophischen Speculation Böhme's Anschauungen zugänglich geworden sind, sie sämmtlich sich zu diesem ihrem eigenen Gebiete in einem ähnlichen, nur umgekehrten Verhältnisse befinden. Die philosophische Speculation, und nicht sie allein, sondern neben ihr auch die Mathematik und alle auf Mathematik begründete Wissenschaften leben und weben in dem „Ungrunde" des göttlichen Daseins; in dem Besitze eines Theils der Erkenntniß, deren Möglichkeit wir, im Einzelnen wie im Ganzen, Böhme dem menschlichen Geiste absprechen hörten, aber ohne zu wissen, was sie besitzen, oder wovon sie Leben und Nahrung ziehen. — Alle menschliche Wissenschaft, die in dem Elemente der Abstraction arbeitet, gleichviel, ob der philosophischen, oder jener blos verständigen, deren reinstes Erzeugniß die mathematischen Wissenschaften sind, beruht auf einer für ihr eigenes Bewußtsein zunächst nur formalen oder subjectiven Nothwendigkeit des Denkens, die aber in Wahrheit keineswegs nur Form, sondern der Inhalt selbst ist, der in der Abstraction von allem zufälligen und empirischen Inhalte gesucht wird, und sich dem denkenden Geiste von selbst darbietet, sobald er nur diese Abstraction vollzogen hat. Freilich wird jeder einigermaßen consequente logische Formalist, ein Empirist der Locke'schen Schule, ein Herbartianer u. s. w., dabei beharren, daß es streng gene

men keine rein metaphysische oder mathematische Gegenständlichkeit gibt, daß alle Mathematik und Metaphysik nichts Anderes ist, als nur einerseits eine allgemeinere, mit Begriffen von weiterem Umfang und geringerem Inhalt sich beschäftigende Empirie, andrerseits ein nur durch eine natürliche unvermeidliche Selbsttäuschung in die Objectivität reflectirter oder mit einem Schein von Objectivität überkleideter Ausfluß der logischen Form oder Gesetzmäßigkeit unseres Denkens. Hat ja doch selbst Kant, dessen Verdienst um die Orientirung des Vernunftbewußtseins über diese seine tiefstliegende und ursprünglichste Gegenständlichkeit wohl von allen bisherigen Philosophen das größte ist, nicht gewagt, neben der Vernunftidee, oder vielmehr in ihr und mit ihr, als ihre Ausführung und Ausfüllung, auch die Verstandeskategorieen und die Anschauungen der von ihm so genannten reinen Sinnlichkeit, für den Inhalt einer Nothwendigkeit, die nicht bloß für unser Denken Geltung hat, für die Ausprägung einer Gegenständlichkeit, die, was sie ist, nicht bloß für unser Denken ist, anzuerkennen! Die natürliche Vernunft oder der gesunde Menschenverstand hat dagegen in dieser Beziehung zu allen Zeiten den Irrgängen der wissenschaftlchen Reflexion gegenüber das Ergebniß einer weiter vorgeschrittenen Philosophie vorausgenommen. Sie hat jederzeit in der Welt der Zahl- und Raumfigurationen und der Bewegungsgesetze, und mit mehr oder minder deutlich ausgesprochener Ahnung auch in der Gesammtheit aller Vernunft- und Verstandeskategorieen, eine Welt der Wahrheit erkannt, die von aller Wirklichkeit unabhängig oder vor aller Wirklichkeit ist, als unendlich in sich selbst gegliederte Möglichkeit des Daseins die wirkliche Welt in sich faßt, als absolutes, von keiner Macht über ihr abhängiges Gesetz der Nothwendigkeit, sie beherrscht. Sie hat es stets so gehalten und wird es sich nie nehmen lassen, es so zu halten, unbekümmert um die dialektischen Schwierigkeiten, durch welche die Philosophie genöthigt wird, nur auf langen Umwegen und durch labyrintisch verschlungene Irrgänge dieses Ziel zu verfolgen, ja welche ihr in lange andauernden Perioden der höhern Geistesentwicklung das Ziel ganz aus

den Augen reißen. Die natürliche Vernunft weiß nichts von dem vermeintlichen Widerspruche, welchen die philosophische Reflexion in der Vorstellung einer Möglichkeit finden will, die, obgleich sie sich durch ihren Gegensatz zur Wirklichkeit als das Unwirkliche bezeichnet, nichtsdestoweniger eine von jener Wirklichkeit, die durch sie eben erst zu einer möglichen wird, unabhängige Wahrheit für sich in Anspruch nimmt, oder in der Vorstellung einer Nothwendigkeit, die, ohne für sich selbst etwas Wirkliches zu sein, eine Macht über der Wirklichkeit ist, der sich nichts Wirkliches entziehen kann. Sie ist und bleibt gleich entfernt von dem Nominalismus, der jenem Unwirklichen die Wahrheit, die es vor und über der Wirklichkeit hat, abspricht, und von dem Realismus, der ihm, weil er seine Wahrheit nicht zu läugnen vermag, auch eine Wirklichkeit andichtet, vielleicht sogar eine solche, vor der als der eigentlich wahren, die Wirklichkeit dessen, was man gemeinwirklich nennt, als eine unwahre verschwinden soll. Aber die natürliche Vernunft, von jenem höhern Lichte unerleuchtet, in welchem unser religiöser Seher den Ort jener wirklichkeitslosen Wahrheit in dem Worte der Gottheit geschaut hat, — obgleich eben dieses Licht sein geistiges Auge dergestalt blendete, daß es in dem Dunkel jenes Ortes keine Gestalten zu sehen vermocht hat, — weiß über das Verhältniß der metaphysischen und mathematischen Formenwelt zu dem wirklichen, lebendigen Gottesgeiste eben so wenig Rechenschaft zu geben, wie die philosophische Speculation, so lange sie von diesem Licht auch ihrerseits noch nicht erleuchtet ist. Darum haben wir nach dieser Seite eben hierein die hohe, nach ihrer eingreifenden Bedeutung für das gesammte Geistesleben gar nicht mit einem Male abzuschätzende Wichtigkeit der Böhme'schen Intuition zu setzen, daß durch sie ein deutliches Bewußtsein über jenes Verhältniß, wornach die philosophische Speculation bisher noch immer vergeblich gerungen hat, zunächst für den religiösen Standpunct, und dadurch auch für den philosophischen ermöglicht worden ist.

Es ist uns nicht unbewußt, daß diese Ansicht der Böhme'schen Lehre vom Ungrunde zur Zeit noch eine sehr ungewöhnliche, in der Denkweise der Meisten sogar der Anknüpfungspuncte, durch die

man etwa hoffen könnte, sie ihnen eingänglich oder auch nur verständlich zu machen, entbehrende ist. Nichtsdestoweniger glaubten wir diese Saite einmal anrühren zu dürfen, überzeugt wie wir es sind, daß, bevor man sich an ihren Klang mehr, als es bisher der Fall war, gewöhnt haben wird, an ein dauerndes und ersprießliches Verhältniß der Speculation zur Böhme'schen Mystik nicht zu denken ist. Wenn die Speculation in dem Abgrunde der mystischen Intuition sich nicht selbst verlieren, nicht an ihrem rechtmäßigsten Besitze, an ihrer sichersten Errungenschaft durch das blendende Licht jener Anschauungen irre werden soll, so muß sie wissen, an welcher Stelle des Inhalts dieser letztern sie sich selbst sammt diesem ihren Besitzthum, sammt dem eigenthümlichen, jener fremden Macht nicht übereilt preiszugebenden Inhalte ihres Erkennens zu suchen hat. Wir können daher auch, aus dieser Quelle zu schöpfen, nur einer solchen Speculation den Beruf zuschreiben, welche in sich selbst hinlänglich erstarkt und der auf ihrem eigenthümlichen Wege von ihr gewonnenen Einsicht sicher, durch die Beschaffenheit dieser Einsicht selbst in Stand gesetzt wird, den Inhalt derselben in die Stelle des Böhme'schen Systems, wo für ihn ein offener Raum gelassen ist, hineinzutragen. Denn allerdings, hineingetragen will er sein. Bei Böhme selbst darf Keiner, der nicht einen auf anderem Wege gewonnenen speculativen Inhalt mitbringt, einen solchen zu finden erwarten. Höchstens als eine Rechnungsprobe für die Richtigkeit solches Inhalts können dann die Anschauungen benutzt werden, die uns der tiefsinnige Seher über die wirkliche Beschaffenheit des göttlichen Lebens, und die innern Gegensätze, in welche dieses Leben bei seinem Heraustreten aus dem Ungrunde auseinander tritt, die aber in den stillen Tiefen des Ungrundes selbst noch nicht vorhanden sind, eröffnet. Unter diese Anschauungen wird dann allerdings ganz besonders jene zu stellen sein, die sich in ihrem Gefolge (nicht unabhängig von ihnen, wie in dem speculativen Philosophen das Entsprechende sich allerdings unabhängig von allen „Anschauungen" entwickeln soll) eingefunden hat, von dem Ungrunde selbst als einem Spiegel der Realität, die in ihm noch nicht als Realität, aber

zu der doch die alleinige Möglichkeit, oder für die das schlechthin nothwendige Gesetz in ihm enthalten ist.

Mit tiefem Sinne hat Böhme diese seine Anschauung von der speculativen Natur des Ungrundes an die Anschauung von der Unrealität dieses *Μὴ ὄν*, welches nichtsdestoweniger im ächt platonischen Sinne ein *Ὄντως ὄν* zu nennen ist, angeknüpft. „So denn der erste Wille ein Ungrund ist, zu achten als ein ewig Nichts, so erkennen wir ihn gleich einem Spiegel, darinnen einer sein eigen Bildniß sieht, gleich einem Leben, und ist doch kein Leben, sondern eine Figur des Lebens und des Bildes am Leben" (Sechs Puncte, 1, 7). In der Natur haftet diese Kraft der Reflexion bekanntlich an der Fläche, dem Elemente, welches, ohne selbst Körper zu sein, den Körpern ihre Begränzung, Form und Gestalt ertheilt. Deutlich schwebt allenthalben diese Vergleichung unserm Böhme vor, obwohl er es, eben aus Mangel an Abstractionsgabe, nie zu einem ganz präcisen Ausdrucke derselben bringt. Der Ungrund verhält sich zur Wirklichkeit des göttlichen Lebens ähnlich, wie die Fläche zum Körper; als nothwendige Voraussetzung oder Formalprincip der Wirklichkeit, — denn wie könnte es Körper ohne Flächen geben? — und zugleich als Princip der Verdoppelung oder Spiegelung einer Gestaltenwelt; die eben dieses selbst, daß sie eine gestaltete, geformte ist, demselben Principe verdankt. — Sehen wir nun hier auf einen Augenblick davon ab, daß Böhme dieses Princip in Gott setzt, daß er es zu dem schlechthin Ersten, allem Andern Vorauszusetzenden in Gottes eigenem Dasein macht: so werden auch diejenigen, welche von einem Ungrunde in diesem Sinne, oder von einer Theologie, die sich auf dergleichen Vorstellungen überhaupt einlassen dürfe, nichts wissen wollen, kaum umhin können, einzugestehen, daß alle logische oder metaphysische Speculation, welche Ansicht ihr auch von ihrem Gegenstand zum Grunde liege, wenn sie nur darauf ausgeht, diesen Gegenstand als eine Einheit zu erfassen (als Idee, wie man es in neuerer Zeit allgemein auszudrücken pflegt), sich von selbst darauf hingeführt findet, ihn ganz in der nämlichen Weise als Formalprincip der Wirklichkeit zu fassen, d. h. als ein

Princip, welches erstens dem wirklichen Dasein selbst seine Form und Gestalt bedingt, und sodann zweitens eine Spiegelung dieser Form und Gestalt im Bewußtsein, also eine Erkenntniß derselben möglich macht. Um zu schweigen von der Art und Weise, wie unter den neuern Philosophen z. B. Hegel den höchsten und einzigen Gegenstand aller philosophischen Speculation als den ewigen Logos bezeichnet hat, eine Bezeichnung, welche dort freilich mit einer fehlerhaften, realistischen Hypostasirung dieses Princips zum gediegenen, substantiellen Kern aller Wirklichkeit verbunden war: — welche andere Tendenz verfolgt denn das, was bei Kant transscendentale Speculation genannt wird, wenn nicht eben diese, aus Anschauungen der reinen Sinnlichkeit, Verstandeskategorieen und Vernunftideen, ganz in abstracto freilich, d. h. ohne den Begriff der Gottheit einzumischen, — welche Einmischung dort bekanntlich als fehlerhafte Transscendenz zurückgewiesen wird, — den Schattenriß eines Weltbildes zusammen zu stellen, und diesen Schattenriß eben so sehr für den eigentlichen Grund der erscheinenden Gestaltenwelt an sich selbst, als für den Grund ihrer Spiegelung im menschlichen Bewußtsein zu erkennen? Sollte es sich allzu fremdartig ausnehmen, wenn wir geradehin diese Vorstellung eines Spiegels, — Vernunftspiegel, Spiegel des Bewußtseins würde man ihn dann etwa nennen müssen — aus Böhme in Kant hineintragen wollten, nur freilich, wir wiederholen es, unter Beseitigung aller theosophischen Prämissen, an welche dort solche Vorstellung geknüpft ist? Jener Apriorität der Denk- und Anschauungsformen, welche Kant dem Locke'schen Empirismus gegenüber mit so gewichtigem Accent betonte und mit deren Anerkennung er den Grund zur gesammten neueren Philosophie gelegt hat, was ist sie anders, als der Begriff einer Gesetzmäßigkeit, welche nicht auf empirische Weise in der Natur des Geistes, sondern in welcher umgekehrt die Natur des Geistes begründet ist? Wenn nun aber diese Natur des Geistes, wie aus Kants eigener Darstellung auf das Klarste hervorgeht, darin bestehen soll, sich selbst nach seinem reinen Wesen, und mit diesem Wesen zugleich die durch die Sinnlichkeit darin hervorgerufene Mannig-

faltigkeit von Empfindungen und Vorstellungen im Bewußtsein zu bespiegeln, und eben durch diese Bespiegelung die Vorstellungen in objective Bilder oder Begriffe von Gegenständen zu verwandeln: was liegt dann näher, als, jene apriorische Gesetzmäßigkeit, jene Form, deren Gegenwart im Geiste diesen Proceß der Selbstbespiegelung verursacht, in der bildlichen Weise Böhme's als einen in den Geist hineingesetzten Spiegel zu bezeichnen? Gewiß, weder die Glätte noch die Härte, diese wesentlichsten Eigenschaften des Spiegelglases, wird an den logischen und mathematischen Denkformen der Betrachter vermissen, der die Bedeutung dieser Eigenschaften zu würdigen und sie aus dem sinnlichen Gebiet in das geistige zu übertragen versteht. Dabei ist der Subjectivismus der Kant'schen Theorie, so wenig er allerdings an und für sich selbst genügt, doch ganz geeignet, den forschenden Geist an die eben nur scheinbar widersprechende Vorstellung eines seienden Nichts, eines realitätlosen oder bloß ideellen, aber in seiner Idealität die Wirklichkeit selbst so zu sagen nicht nur an Ursprünglichkeit, sondern auch an unbezwinglicher Bestandkraft übertreffenden Daseins zu gewöhnen, die jener Geist, wenn er sich irgendwie in dieser Region heimisch machen will, auf keine Weise entbehren kann.

Um aber jetzt auf Böhme zurückzukommen: so kann es wohl Keinem, welcher die von uns hier aufgezeigte Spur nur um ein Geringes weiter verfolgen will, zweifelhaft bleiben, daß man auf diesem Wege, und wohl nur auf ihm, zu einer gründlichen Beantwortung der Frage nach dem Verhältniß der Böhme'schen Anschauungen zu dem Begriffe der göttlichen Persönlichkeit zu gelangen erwarten darf. Man weiß, welche Irrungen sich in neuerer Zeit an diese Frage geknüpft haben. Es fehlt nicht an Anhängern beider speculativ-theologischen Hauptstandpuncte, des pantheistischen und des theistischen, welche in Böhme einen Genossen ihrer Ansichten und bei dem steigenden Ansehen des Mannes, eine Autorität dafür zu erblicken meinen und aus diesem Gesichtspuncte seine Lehre darzustellen suchen. Nicht wenigen Anderen aber bleibt der von Vielen vorausgesetzte pantheistische

Charakter dieser Lehre ein Anstoß, der sie von einem nähern Eingehen in dieselbe zurückhält. Wir nun sind allerdings der Meinung, daß manche Freunde Böhme's es sich mit der Widerlegung dieses seines angeblichen Pantheismus allzuleicht gemacht haben. Hrn. Hamberger dürfen wir von diesem Vorwurfe, insofern er die Anklage eines Mangels an Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit der Arbeit in sich schließen würde, frei sprechen, aber den rechten Punct scheint doch auch er uns nicht ganz getroffen zu haben *). Vielleicht würde er ihn sicherer getroffen haben, wenn er schon die jüngste, vom entgegengesetzten Standpunct aus entworfene Darstellung der Böhme'schen Lehre vor Augen gehabt hätte. Wir meinen die des Dr. Baur in seiner Geschichte der Dreieinigkeitslehre, welche an Klarheit und Bündigkeit, aber freilich nicht an Umsicht und Vollständigkeit der Auffassung, kaum etwas zu wünschen übrig läßt, und durch diese Eigenschaften ihren Gegnern ihr Geschäft nicht wenig erleichtert. Ausdrücklich dieser Darstellung gegenüber wollen wir daher jetzt zu zeigen suchen, in welches von ihrem Urheber unbeachtet gebliebene Licht durch die oben ausgehobenen Lehrmomente manche der von dem Verf. in so einseitiger Weise behandelten Probleme treten.

Baur schickt seiner Darstellung (a. a. O. III. S. 260 f.) die Bemerkung voran: Böhme habe, zunächst Valentin Weigel gegenüber, welcher als sein nächster Vorgänger in dem Werke theosophischer Mystik betrachtet wird, „den weitern Schritt gethan, den Unterschied und Gegensatz unmittelbar in das Wesen Gottes selbst zu setzen; nur gehe er nicht vom Wissen und Erkennen oder dem Selbstbewußtsein Gottes, sondern vom Begriffe des Lebens aus. Der Grundgedanke, welcher bei Böhme das eigentliche Princip seines speculativen (?) Denkens sei, sei die Idee der Vermittlung; alles Sein und Leben sei nur ein vermitteltes, ein erst gewordenes, das Werden selbst aber setze immer eine Dua-

*) Die antipantheistischen Sätze, welche er S. 49 f. aus Böhme zusammengestellt, lassen sich in sehr ähnlichen Wendungen, zum Theil selbst im Ausdruck zusammentreffend z. B. auch bei Hegel auffinden.

lität von Principien voraus, ohne welche keine Bewegung und Thätigkeit möglich sei, ein Princip, von welchem die Bewegung ausgeht, und ein anderes, das ihm entgegenwirkt." — Hiemit ist, wenn man will, der psychologische Ausgangspunct der Böhme'schen Anschauungen, oder wenigstens einer dieser Ausgangspuncte *), ganz richtig bezeichnet, aber keineswegs der objective, derjenige, den Böhme selbst in den späteren vollständigeren Darstellungen seiner Lehre an die Spitze stellt, und der auch in einer systematischen Entwicklung ihres Inhalts an die Spitze zu stellen wäre. Auch Dr. Baur kann nicht umhin, in Worten, die man freilich von Böhme's eigener Ausdrucksweise minder entfernt wünschen könnte, hinzuzufügen: „Logisch betrachtet sei die Einheit der Begriff der Sache selbst und die beiden Principien seien die Momente, in welchen der Begriff sich in sich selbst spaltet und in den Unterschied von sich auseinander geht, um durch diesen Unterschied sich mit sich selbst zusammenzuschließen und dadurch erst zur wahren Einheit in sich selbst zu gelangen." Es hätte hinzugefügt werden müssen, daß eben diese „logische Betrachtung," freilich nicht in Gestalt einer „logischen," Böhme'n nichts weniger als fremd ist; daß vielmehr die Anschauung dieser ursprünglichen urgründlichen Einheit eben in der Vorstellung des „Ungrundes," ein ganz eben so wesentliches, dem Begriffe nach unstreitig die Stelle der Priorität, die ihm auch von B. selbst eingeräumt wird, vor jenem in Anspruch nehmendes Moment ausmacht, wie die Anschauung des Gegensatzes. Insbesondere aber hätte nicht unterlassen wer-

*) Einer dieser Ausgangspuncte, sagen wir, denn in der Aurora, dieser classischen Schrift für die Kenntniß dieses psychologischen Entwicklungsganges, tritt doch wenigstens eben so sehr als die Anschauung von der Dualität der Principien die gewissermaßen (freilich nur gewissermaßen, denn daß der Gegensatz, das Feuer- und Lichtprincip an sich, von B. schon in diese Welt gesetzt werde, stellen wir keineswegs in Abrede) dieser entgegengesetzte Anschauung von der ungetrübten Einheit des göttlichen Lebens in der ursprünglichen, vorweltlichen Schöpfung, in der Engelsschöpfung, als eigentliches Grundthema in den Vorgrund.

den dürfen, die Art und Weise bemerklich zu machen, wie bei dem tiefblickenden Seher durch die Anschauung der Einheit die des Gegensatzes motivirt ist, die erstere von selbst oder aus und durch sich selbst in die andere übergeht. Was wir hiemit meinen, das wird, hoffen wir, aus den folgenden Worten (Menschwerdung II, 2. 1—2) erhellen, welche die unmittelbare Fortsetzung der am Beginne dieses Artikels ausgezogenen Stelle bilden: „Das Nichts ursachet den Willen, daß er begehrend ist und das Begehren ist eine Imagination; da sich der Wille im Spiegel der Weisheit erblicket, imaginirt er aus dem Ungrunde in sich selber und machet ihm in der Imagination einen Grund in sich selber, und schwängert sich mit der Imagination aus der Weisheit, als aus dem jungfräulichen Spiegel, der da ist eine Mutter ohne Gebären, ohne Willen. Nicht geschieht die Schwängerung im Spiegel, sondern im Willen, in des Willens Imagination. Der Spiegel bleibt ewig eine Jungfrau ohne Gebären, aber der Wille wird geschwängert mit dem Anblick des Spiegels, denn der Wille ist Vater, und die Schwängerung im Vater als im Willen ist Herz oder Sohn, denn es ist des Willens als des Vaters Grund, da der Geist des Willens im Grunde steht und aus dem Willen im Grunde ausgeht in die jungfräuliche Weisheit. Also zeucht des Willens Imagination als der Vater des Spiegels, Vision oder Gestalt als die Wunder der Kraft, Farben und Tugend in sich, und wird also des Glastes der Weisheit mit der Kraft und Tugend schwanger. Das ist des Vaters als des Willens sein Herz, da der ungründliche Wille einen Grund in sich selber bekommt, durch und in die ewige ungründliche Imagination." — Wenn wir uns erinnern, daß Böhme anderwärts den „Vater" als das feurige, den „Sohn" als das lichte Princip bezeichnet, daß er also hier mit den Begriffen des Vaters und des Sohnes offenbar denselben Dualismus oder Gegensatz der Principien aussprechen will, den Baur als das Hauptthema seiner Lehre bezeichnet hat: so wird klar, wie die gegenwärtige Stelle diesen Gegensatz auf die Natur des Ungrundes, also der Ureinheit des Absoluten selbst zurückführt. „Das Nichts verursacht den

Willen:" d. h. durch den Ungrund als solchen, als bloße Möglichkeit von Dasein überhaupt, bedingt sich zunächst die erste Gestalt des Daseins, das Princip des feurigen, begehrenden Willens. Dieser Wille wird auch als der Ungrund selbst bezeichnet, weil er nämlich, für sich betrachtet, gleichfalls noch ein Nichts ist und erst dadurch zu Etwas wird, daß er in dem Spiegel, welcher die objective Seite des Ungrundes ausmacht, das Bild seiner selbst findet. „Der ewige Wille, der eine Ursache alles Wesens ist, der ist die erste Person. Er ist aber nicht das Wesen selbst, sondern die Ursache des Wesens, und ist frei vom Wesen, denn er ist der Ungrund. Nichts ist vor ihm, das ihn gebe, sondern er gibt sich selbst, davon wir kein Wissen haben. Er ist Alles, doch auch also Einig in sich, ohne das Wesen ein Nichts, und in diesem einigen Willen urständet der ewige Anfang durch Imaginagination oder Begehren." — Als den Punct, wo die erste, eigentliche Realität von dem begehrenden Willen wirklich erreicht, oder das „Wesen" begründet wird, will nun Böhme offenbar jenen angesehen wissen, welchen er als die „Schwängerung" des Vaters bezeichnet. Höchst charakeristisch ist hier die Gewaltsamkeit, mit welcher er das von ihm gebrauchte Bild zum Dienst seiner Gedanken verwendet: das männliche Princip, der Wille, muß sich von dem weiblichen, der jungfräulichen Weisheit des „Spiegels," schwängern lassen, um in dem Ebenbilde seiner selbst, dem Sohne, erst sein wahres Selbst, sein Ich (das „Ichts des Nichts," wie es anderwärts heißt) zu gewinnen. So also hat das zweite, das lichte Princip, ganz eben so in der objectiven Natur des Ungrundes (oder, was gleich viel sagen will, in dem ideellen Gehalte seines Begriffs, vermöge dessen der Ungrund dazu prädestinirt ist, der Spiegel eines Daseins zu werden, welches in ihm selbst noch nicht, oder nur als ein Unwirkliches, als eine bloße Möglichkeit von Dasein gesetzt ist) seinen Grund, wie das erste Princip, das dunkle oder feurige in dem bloßen, für sich leeren, dem Nichts gleichen Sein des Ungrundes seinen Grund hatte. Weil vor allem Etwas, — so etwa könnte man jenen von Dr. Baur so sehr in den Vorgrund gerückten Dualismus,

auf sein höheres Princip zurückgeführt, ausdrücken, — weil vor allem Etwas ein Nichts ist, ein unendliches, in sich selbst schlechthin nothwendiges Nichts, als die unumgängliche Möglichkeitsbedingung jedes Etwas, so hebt das Sein des Etwas mit einer Begierde, mit einem Hunger nach Dasein, mit einem Willen zum Dasein an. Weil aber dieses Nichts doch nicht bloß Nichts, sondern in seiner Nichtigkeit die unendliche Möglichkeit eines sich selbst findenden, durch Reflexion-in-sich sich selbst bestimmenden Daseins, kurz, weil es ein Spiegel ist, der in ein Sein hereingesetzt, demselben die Form des Selbstbewußtseins ertheilt: so bleibt es nicht bei der bloßen Begierde, bei dem seiner selbst unbewußten Willen oder Drange zum Sein, sondern der dunkle, feurige Wille findet sich selbst in jenem Spiegel, und verklärt sich eben damit zum lichten Princip einer Realität, die eben nur so in dieser Verdopplung ihres Princips durch inwohnende Spiegelung, wahrhafte Realität oder Wirklichkeit ist.

Wir können von diesen Bemerkungen sogleich zu dem Gesammturtheil übergehen, welches Baur S. 278 f. über Böhme's Lehre ausspricht. Er findet ihren „wesentlichen Mangel" darin, „daß sie in der Dualität ihrer Principien stehen bleibt und diese nicht selbst wieder in einer Einheit zu begreifen weiß, zu welcher sie sich nur als die Momente der durch sie sich hindurchbewegenden Idee verhalten würden". Man könnte meinen, in diesen Worten denselben Vorwurf wiederzufinden, welcher von allen Denen gegen B. erhoben wird, welche den Charakter seiner Lehre als einen pantheistischen bezeichnen. Allein gerade dieß, daß bei ihm „derselbe Proceß, in welchem alles natürliche und geistige Leben sich bewegt, der Lebensproceß Gottes selbst sei, weil es immer nur dieselben Principien seien, durch welche alles Sein und Leben bedingt ist," gerade dieß hat Dr. Baur unmittelbar vorher als das Verdienst, als die „Wahrheit" dieser Lehre gepriesen. Der Vorwurf hat also bei ihm einen andern Sinn, und welches dieser Sinn sei, wird im Nachfolgenden umständlich dargelegt. „Die beiden Principien sind zwar in der Idee Gottes zur Einheit verbunden, aber diese Einheit ist keine übergreifende, und der Proceß,

aus welchem Gott, um ein lebendiger Gott zu sein, sich selbst erst aus sich gebiert, ist nur ein einseitiger, denn er besteht nur darin, daß aus dem ersten Princip das zweite, vom ersten noch gebundene, sich entwickelt, aus der nach dem Lichte sich sehnenden Finsterniß das Licht hervorgeht, der an sich zornige und eifrige Gott zum Vater eines Sohnes wird, in welchem das Herz Gottes, seine Liebe und Sanftmuth sich aufschließt. Indem aber auf diese Weise die ganze Bewegung vom ersten Princip ausgeht und nur der Fortgang von der Finsterniß zum Licht, vom Zorn zur Liebe, oder von der Natur zum Geist ist, ist das erste Princip das wahrhaft substantielle und alles „was das zweite Princip in sich begreift, ist gleichsam nur ein Accidens an dieser Substanz, es ist nur die Blüthe oder die Frucht, welche aus dem in dem dunkeln Grunde des ersten Princips verschlossenen Keime sich entwickelt". Wir wollen uns nicht dabei aufhalten, zu fragen, mit welchem Rechte hier die Begriffsformen von Substanz und Accidenz (freilich mit Hinzusetzung eines „gleichsam," wodurch aber in der Sache nichts geändert wird) auf die Glieder eines Entwicklungsgegensatzes nur in Folge der Unterscheidung in ein Erstes und ein Zweites übertragen werden. Was würde wohl Hr. Dr. Baur dazu sagen, wenn Jemand behaupten wollte, bei Hegel sei das „reine Sein" die Substanz, das „Nichts" die Accidenz, oder auch: das „unmittelbare Sein" sei die Substanz, das „Wesen" die Accidenz? Es lohnt sich nicht der Mühe, mit dem Verf. über den Machtspruch, den er sich hier erlaubt hat, zu rechten, da er uns eine bequemere Handhabe zu seiner Widerlegung selbst in dem sogleich Folgenden darbietet. Wenn, nach Böhme, „die Idee Gottes im zweiten Princip sich in sich selbst vollendet, so sollte," glaubt er gegen B. bemerken zu müssen, „dieses Princip auch die Rückkehr in sich selbst sein;" „wie aber ist," fährt er dann fort zu fragen, „eine solche in sich selbst zurückkehrende Bewegung hier möglich, wenn er nicht an sich schon ist, was in ihm durch den Proceß der beiden Principien nur affirmirt werden soll?" Diese Frage, und was der Verf. durch sie beweisen will, wird vollständig niedergeschlagen durch unser Obiges. Ge-

rade dieß charakterisirt den Standpunct der Böhme'schen Anschauungen, daß das lichte Princip nicht wieder, wie das dunkle, in dem Ansich der Gottheit — denn die Berechtigung, den Ungrund als solches „Ansich" zu betrachten, wird uns Baur doch nicht streitig machen? — begründet ist. Hr. Baur hätte Recht, wenn Böhme den Ungrund so ohne Weiteres, wie er es voraussetzt, nur als ein „finstres Thal" bezeichnete. Thäte er dieß, so würde er, was im Grunde bei Baur die Voraussetzung ist, den Ungrund mit dem für sich allein genommenen ersten oder feurigen Princip, dem „Vater" identificiren, welchen er ja (Drei Principien 4, 58) ausdrücklich mit diesen Worten bezeichnet hat. Aber Hr. Baur hat Unrecht, weil eben dieses „finstre Thal" unserm Seher zugleich der „Spiegel der Wunder" oder „der Weisheit," und, als solcher Spiegel, das absolute Formprincip ist, welches in der Welt des wirklichen Daseins, die sich aus ihm und über ihm erhebt, die Geburt des Sohnes aus dem Vater, den Sieg des Lichts über die Finsterniß entscheidet. Was er an Böhme vermißt, das ist, in der eigenen Terminologie der Lehre ausgedrückt, an welche wir dort zuletzt die Böhme'sche, wie alle übrigen, gehalten finden, nichts Anderes, als die reine logische Idee als immanente Voraussetzung alles Weltdaseins, also als eben so Erstes wie Letztes der Weltordnung. Aber so entschieden freilich zuzugeben ist, daß Böhme nicht im „Elemente des reinen Denkens" dieses ideale Princip besessen hat, so unzweifelhaft wird, meinen wir, für jeden Kenner dieses Princips sich aus unsern Nachweisungen ergeben, daß ihm dasselbe, insofern es auf intuitive Weise erfaßt werden kann, nicht fremd geblieben ist, ja daß er eine deutlichere und weiter ausgebildete Anschauung davon, als vielleicht irgend einer seiner Vorgänger auf dem Gebiete der Prophetie und religiösen Mystik, besessen hat.

So weit nun würde man die Baur'sche Darstellung nur eines einfachen, leicht zu ergänzenden Mangels bezüchtigen können, der Uebergehung eines Momentes, welches von einer nachbessernden Hand sich ohne viele Schwierigkeit in ihren Zusammenhang einreihen läßt. Aber dabei ist es nicht geblie-

ben; die Vernachlässigung dieses Momentes, oder richtiger wohl, die Unempfänglichkeit für eine Hauptseite der Lehre, welche sich bei Böhme zwar auch in der Gestaltung, die er diesem Momente gegeben hat, aber keineswegs nur in ihr ausdrückt, hat auch eine Schiefheit in ihrer Auffassung, eine positive Entstellung zur Folge gehabt. Als eine Entstellung nämlich, nicht als einen „für die Lehre Böhme's charakteristischen Satz," glauben allerdings auch wir den vom Verf. selbst „hart und anstoßerregend" genannten bezeichnen zu müssen, (S. 274) „daß Gott und der Teufel ihren substantiellen Wesen nach an sich Eins sind". Derselbe findet sich bei Dr. Baur folgendergestalt motivirt, „die ganze Rolle, welche Lucifer bei Böhme spielt, sei eine bloß mythische und alle Vorstellungen, welche damit zusammenhängen, tragen einen bloß mythischen Charakter an sich. An sich sei Lucifer und die nach ihm genannte Welt nur das erste Princip, jedoch in seinem reinen Fürsichsein und Unterschied von dem zweiten, woraus in der mythischen Umgestaltung ein feindliches Sicherheben und Auflehnen gegen Gott werde, ein thätiger Widerstreit, in welchem Lucifer, was er nur in der Einheit mit Gott sein kann, für sich sein will. Ebenso sei die der Welt Lucifer's gegenüberstehende paradiesische Welt, unter welcher Böhme die von Gott gleich anfangs schlechthin geschaffenen Engel und Geister versteht, das zweite Princip in seiner reinen durch keine Berührung mit der ersten getrübten Wesenheit. Was die beiden Principien in diesem Gegensatz der beiden Welten, der Welt Lucifer's auf der einen und der paradiesischen Welt auf der andern Seite sind, das seien sie in ihrer gegenseitigen Beziehung zu einander, in dem Proceß, in welchem das göttliche Wesen in seiner ewigen Geburt aus sich selbst begriffen ist, als Vater und Sohn." Es wäre ein Leichtes, der hier ausgesprochenen Assertion eine ganze Reihe der unzweideutigsten positiven Aussprüche Böhme's entgegenzustellen; wir wollen nur die erste beste hersetzen, die uns beim Aufschlagen der Böhme'schen Schriften zufällig zuerst in die Augen fällt. „Und ist das aber nicht also zu deuten," heißt es in der Apologie gegen Es.

Stiefel, 40, „daß ein Geist oder Engel das Aushauchen der ewigen Geburt der H. Dreieinigkeit in der göttlichen Stimme selbst sei, sondern er ist das ausgesprochene Wort, als ein Modell und Bild des sprechenden Wortes, ein zugerichtet Instrument des Geistes Gottes." Aber freilich, durch Häufung derartiger Stellen würden wir höchstens nur die Gewaltsamkeit, die in jener Baur'schen Behauptung liegt, bemerklich machen, nicht den eigentlichen Sitz oder Grund des begangenen Fehlgriffes aufdecken. — Es gab für Hrn. Baur verschiedene Wege, diesen Fehlgriff zu vermeiden; einer dieser Wege wäre gewiß der im Obigen von uns angedeutete gewesen, wenn er von vorn herein sich überzeugt hätte, wie bei Böhme der Gegensatz der zwei ersten Principien gar nirgends so abstract gehalten ist, wie man es nach seiner Darstellung meinen sollte. Das erste Princip ist an sich schon das Suchen des zweiten, das Hinstreben nach dem zweiten, aus dem Grunde, weil eben das An sich, der Begriff oder die begriffliche Nothwendigkeit des zweiten im ersten enthalten ist, oder mit andern Worten, weil die Möglichkeit des zweiten die unumgängliche Voraussetzung der Wirklichkeit des ersten bildet. Lucifer dagegen ist bei B. eben nicht dieses Sichhinneigen oder Hinarbeiten nach Verwirklichung des lichten Princips, sondern das gerade Gegentheil davon, das Fürsichsein-wollen des ersten Princips. Daß es zu diesem Wollen nur erst nach Verwirklichung des zweiten Princips, nicht vor dieser Verwirklichung kommen kann, dieß hat Dr. Baur ganz übersehen. Oder vielmehr er hat, weil ihm von seinem, nicht von Böhme's Standpunct aus, dieser Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit der Principien als ein leerer und nichtiger erschien, sich überhoben geglaubt, auf das, was sich bei B. aus diesem offenbar dort vorausgesetzten Unterschiede ergiebt oder an ihn knüpft, überhaupt Bedacht zu nehmen. Nichtsdestoweniger kann einem unbefangenen Leser nichts klarer sein, als daß Böhme sein „erstes Princip" nur insofern den Vater nennt, als das zweite, der Sohn, darin sowohl schon enthalten, als auch nicht enthalten ist, enthalten seiner Möglichkeit, oder, was gleich viel, seiner abstracten Noth-

wendigkeit nach, als der Ungrund nach seiner objectiven Seite, als Spiegel einer möglichen Wirklichkeit, nicht enthalten nach seiner Wirklichkeit, als das im Spiegel realisirte und vom Spiegel in das „Herz," des Vaters zurückgestrahlte Weisheits-bild. Mit deutlichem Bewußtsein schließt also die Böhme'sche Anschauung von dem rein aufgefaßten Begriffe des ersten Princips dasjenige aus, was sie nach Baur's Ansicht, freilich nur „mythischer Weise" durch eine unbewußte Hypostasirung der Abstraction, welche dieses Princip „in seinem reinen Fürsichsein und Unterschied von dem zweiten" zu erfassen sucht, eingeschlossen haben müßte: die Möglichkeit eines „feindlichen Sicherhebens und Auflehnens gegen Gott". Solche Möglichkeit findet nicht eher statt, als nachdem es, durch die ausdrückliche Thätigkeit beider Principien, die eben hiedurch, nach Böhme, in die Natur des dritten übergehen, zu einer Weltschöpfung gekommen ist.

Besonders lehrreich — um so lehrreicher als eben hier zugleich die Anlässe zu dem Baur'schen Mißverständnisse zu Tage kommen, — ist über die hier berührten Puncte der Anfang der Schrift von der Gnadenwahl. Dieser spricht zuvörderst von Gott in einer Weise, welche seinen Begriff gänzlich mit dem des Ungrundes identificiren zu wollen scheinen könnte. „Man kann nicht von Gott sagen, daß er dies oder das sei, böse oder gut, daß er in sich selber Unterschiede habe: denn er ist in sich selber naturlos, so wohl affect- und creaturlos. Er hat keine Neiglichkeit zu etwas, denn es ist nichts vor ihm, dazu er sich könnte neigen, weder Böses noch Gutes. Er ist in sich selber der Ungrund ohne einigen Willen gegen der Natur und Creatur, als ein ewig Nichts: es ist keine Qual in ihm, noch etwas, das sich zu ihm oder von ihm könnte neigen. Er ist das einige Wesen, und ist nichts vor ihm oder nach ihm, davon oder darinnen er ihm könnte einigen Willen schöpfen oder fassen. Er hat auch nichts, das ihn gebäre oder gebe. Er ist das Nichts und das Alles, und ist ein einiger Wille, in dem die Welt und die ganze Creation liegt; in ihm ist alles gleich ewig, ohne Anfang, in gleichem Gewicht, ohne Maas und Ziel. Er ist weder Licht noch Finsterniß, weder Liebe noch

Zorn, sondern das ewige Eine: darum sagt Moses: der Herr ist ein Einiger Gott. Derselbe ungründliche, unfaßliche, unnatürliche und uncreatürliche Wille, welcher nur Einer ist und nichts vor ihm noch hinter ihm hat; welcher in sich selber nur Eines ist, welcher als ein Nichts, und doch Alles ist: der heißet und ist der Einige Gott, welcher Sich in sich selber fasset und findet, und Gott aus Gott gebieret." Aus dieser letzten Wendung schon sieht man, daß Böhme, indem er nur den ungründlichen Gott bezeichnen zu wollen schien, in der That schon die Wirklichkeit des ersten Princips oder des Vaters, insofern demselben nämlich, was freilich nur uneigentlicher Weise geschehen kann, eine Wirklichkeit unabhängig von dem zweiten Princip zugeschrieben werden könnte, ausgedrückt zu haben, sich bewußt ist. Noch deutlicher erhellt dieß aus dem Fortgange, welcher keinen Zweifel darüber läßt, wie ausdrücklich es unserm Seher darum zu thun ist, mit Ausschluß jeder Selbstigkeit des ersten Princips, welche nach ihm eben erst einer andern Ordnung der Dinge angehört, ganz eigentlich den den Sohn gebärenden, in ihm, vor aller Weltschöpfung, zum Bewußtsein seiner selbst kommenden Vater als das primum existens zu bezeichnen. „Als nämlich: der erste unanfängliche Einige Wille, welcher weder Böse noch Gut ist, gebieret in sich das Einige Ewige Gute, als einen faßlichen Willen, welcher des ungründlichen Willens Sohn ist, und doch in dem unanfänglichen Willen gleich Ewig. Und derselbe andere Wille ist des ersten Willens ewige Empfindlichkeit und Findlichkeit, da sich das Nichts in sich selber zu Etwas findet; und das Unfindliche, als der ungründliche Wille, gehet durch sein ewig Gefundenes aus, und führet sich in eine ewige Beschaulichkeit seiner selber. Also heißet der ungründliche Wille Ewiger Vater; und der gefaßete geborene Wille des Ungrundes heißt sein geborener oder Eingeborener Sohn, denn er ist des Ungrundes ens, darinnen sich der Ungrund in Grund fasset, und der Ausgang des ungründlichen Willens durch den gefaßten Sohn oder Ens heißt Geist, denn er führet das gefaßte Ens aus sich aus, in ein Weben oder Leben des Willens, als ein Leben des Vaters und des Sohnes, und das Ausgegangene

ist die Lust als das Gefundene des ewigen Nichts, da sich der Vater, Sohn und Geist immer siehet und findet, und heißt Gottes Weisheit oder Beschaulichkeit. Dieses Dreifaltige Wesen in seiner Geburt, in seiner Selbstbeschaulichkeit der Weisheit *), ist von Ewigkeit her gewesen, und besitzt in sich selber keinen andern Grund noch Stätte, als nur sich selber u. s. w." — Dieß Alles wird man hinlänglich unzweideutig und keines Commentars bedürftig finden. Was nun aber in dieser an sich so vollkommen klaren Auseinandersetzung, die mit gleicher Klarheit auch im Nachfolgenden fortschreitet, einer Hinüberdeutung in's Pantheistische allerdings eine Art von Vorwand darzubieten scheinen kann, das ist folgender Umstand. Böhme geht darauf aus, zu zeigen, wie in diesem reinen Wesen der Dreieinigen Gottheit schlechterdings Etwas nicht denkbar ist, das ihn hätte zu einem derartigen Rathschlusse, wie die Anhänger der Prädestinationslehre ihm unterlegen, zu einer „Gnadenwahl," bewegen können. Dieß bringt ihn gleich in dem Nächstfolgenden auf die Bestimmung der Eigenschaftslosigkeit, worüber er folgende Erklärung gibt. „In der unnatürlichen, uncreatürlichen Gottheit ist nichts mehr als ein einiger Wille, welcher auch der Einige Gott heißt, der will auch in sich selber nichts mehr, als nur sich selber finden und fassen, und aus sich selber ausgehen und sich mit dem Ausgehen in eine Beschaulichkeit einführen, darinnen man die Dreiheit der Gottheit sammt dem Spiegel seiner Weisheit als dem Auge seines Sehens versteht, darinnen alle Kräfte, Farben, und Wunder und Wesen in der ewigen Weisheit in gleichem Gewichte und Maaß, ohne Eigenschaften verstanden werden, als ein einiger Grund des Wesens aller Wesen; eine in sich selber gefundene Lust oder Begierde zu Etwas, eine Lust zur Offenbarung oder Findung der Eigenschaften, welche göttliche Lust oder Weisheit in sich selber im ersten Grunde, doch ohne Eigenschaften ist. Denn wären Eigenschaften, so müßte auch Etwas sein, das die Eigenschaften gäbe oder verursachte; nun aber ist keine Ursache zu den göttlichen Kräften und zu der göttlichen Lust oder

*) D. h. offenbar so viel als „in seinem Selbstbewußtsein".

Weisheit, als nur bloß der einige Wille, nämlich der einige Gott, welcher sich in eine Dreiheit selber einführt, als in eine Faßlichkeit seiner selber." Im Folgenden findet sich auch noch der Ausdruck: „und sind allhie alle Kräfte doch nur eine einige Kraft," und hieran nun wird, wo der Verfasser ausdrücklich daran geht, den Uebergang zur Weltschöpfung zu machen, folgende Wendung geknüpft: „Die vierte Wirkung" (nämlich nach den Dreien, in denen die Personen der Dreieinigen Gottheit bestehen) geschieht nun in der ausgehauchten Kraft, als in der göttlichen Beschaulichkeit oder Weisheit, da der Geist Gottes, welcher aus der Kraft urständet, mit den ausgehauchten Kräften, als mit einer einigen Kraft, mit sich selber spielt, da er sich in der Kraft in Formungen in der göttlichen Lust einführet, gleich als wollte Er ein Bild dieser Gebärung der Dreiheit in einem besondern Willen und Leben einführen, als eine Fürmodelung der einigen Dreiheit; und dasselbe eingemodelte Bild ist die Lust der göttlichen Beschaulichkeit, und da man doch nicht soll ein faßlich creatürlich Bild einer Umschriebenheit verstehen, sondern die göttliche Imagination als erster Grund der Magia, daraus die Creation ihren Urstand genommen hat." — Wir können nun nicht anders, als dafürhalten, daß Dr. Baur und mit ihm Alle, welche die Böhme'sche Mystik zu einem ähnlichen Sinn, wie er, hinüber zu interpretiren suchen, diese Eigenschaftslosigkeit des dreieinigen Gottes, dieses Zusammengehen der unendlich vielen Kräfte, welche in der Substanz des göttlichen Wesens enthalten sind, vermöge ihrer absoluten Durchdringlichkeit in Eine Kraft, kurz diese reine Idealität des vorcreatürlichen Wesens der dreieinigen Gottheit, mit der Nichtigkeit des „Ungrundes" verwechselt, und in Folge dieser Verwechslung, den eigentlichen Anfang der Realität eben dahin gesetzt hat, wo allerdings ein Fürsichsein, eine Selbsterhebung der isolirten Kräfte des ersten oder „feurigen" Princips möglich wird und nach Böhme auch wirklich eintritt. Wäre dieß wirklich Böhme's Lehre, so ließe er sich gegen den Vorwurf nicht vertheidigen, daß er in der That, statt Gottes, den Teufel zum primum existens erhoben habe.

Wir haben bereits angedeutet, worauf dieser Gedankengang an der Spitze einer Schrift, deren Hauptinhalt deutlich genug in ihrer Ueberschrift ausgedrückt ist, zuletzt abzielt. Im schroffen Gegensatze gegen die, durch einen so argen Mißverstand ihm zugeschriebene Apotheose des Teufels, hat es Böhme in dieser Schrift, und in manchen Parthien auch seiner übrigen Schriften, vielmehr darauf abgesehen, den Begriff Gottes von den diabolischen Elementen zu reinigen, die ihm, wie er deutlich erkannte, in der kirchlichen Orthodoxie seiner Zeit nur allzureichlich beigemischt waren. Daß Gott, seinem Selbstbewußtsein nach, — und nur in seinem Selbstbewußtsein heißt und ist er wirklich Gott — nicht Urheber, des Bösen sein könne, dieß war die sittliche Grundanschauung, welche unsern Böhme zum entschiedensten Gegner jedes moralischen Prädeterminismus und namentlich der Calvinischen Prädestinationslehre machte, gegen die bekanntlich die Schrift von der Gnadenwahl gerichtet ist. Die tiefe Gründlichkeit dieser Anschauung ließ ihm indeß nicht unbemerkt, daß die Verantwortlichkeit für das Böse in der Welt ganz dieselbe in Gott bleibt, wenn man, nach der gewöhnlichen äquilibristischen Ansicht, das Böse zunächst zwar aus dem freien Willen der Geschöpfe herleitet, dieses selbst aber, daß sie Geschöpfe mit freiem Willen in diesem Sinne, d. h. mit der gleichen Möglichkeit zum Guten und zum Bösen in ihrem Selbstbewußtsein, gemacht, als einen Act des freien Beliebens der Gottheit darstellt. Von dieser Verantwortlichkeit befreit Böhme's Lehre ihren Gott durch den Satz (im zweiten Capitel der genannten Schrift), „daß ein jedes Ding, das aus dem ewigen Grunde ist, ein Ding in seiner eignen Selbstheit sei, und auch ein eigner Wille, der nichts vor ihm hat, das ihn zerbrechen mag.“ Allerdings nämlich muß nach ihm jedes selbstbewußte Wesen ganz eben so aus dem ewigen Grunde hervorgehen, wie die Gottheit selbst nach ihrer Wirklichkeit oder selbstbewußten Ichheit; nur daß, was die Geschöpfe anlangt, zu der ersten Bedingung auch des göttlichen Daseins, welche in dem Begriffe des Ungrundes liegt, noch eine zweite hinzukommen muß, der göttliche Wille zur Schöpfung mittelst einer Schiedlichkeit der

in der Einheit seines Selbstbewußtsein verborgenen Kräfte. „Denn hätten sich nicht die Kräfte der einigen göttlichen Eigenschaft in Schiedlichkeit eingeführt, so wären weder Engel, noch andere Creatur worden, auch wäre keine Natur noch Eigenschaft, und wäre ihm der unsichtbare Gott allein in der stillen wirkenden Weisheit in sich selber offenbar, und wären alle Wesen ein einig Wesen, da man doch nicht könnte vom Wesen sagen, sondern von einer in sich selber wirkenden Lust, welche zwar in dem Einigen Gott also nur ist, und nicht Mehres." — Mit diesem wichtigen Satze, daß erst aus der von Gott mit Selbstbewußtsein gewollten und beschlossenen Theilung der Kräfte und „Eigenschaften," die in Gott Eins sind, eine Welt hervorgehe, eine Welt gottähnlicher, ebenbildlicher, und darum auch gleich Gott selbst die Dualität der Principien in sich tragender, in das eine oder das andere Princip sich frei hineinbildender Geschöpfe, könnte es aber unserm Böhme nur halber Ernst gewesen sein, wenn es sich richtig verhielte, was zu unserer Verwunderung selbst Hamberger, und zwar mit der ausdrücklichen, kühn genug von dem wackern Manne gefaßten und ausgesprochenen Einsicht, daß es ein Irrthum sei, von Böhme annimmt (S. 73. 235), nämlich daß er eine unbedingte Präscienz in Gott in Bezug auf Eigenschaften, Schicksale und Handlungen auch der noch nicht vorhandenen Geschöpfe behauptet habe. Wir brauchen uns, um diese Meinung zu widerlegen, hier nicht auf eine Deutung der Stellen einzulassen, die er dafür anführt, und auch nicht auf eine umständlichere Darlegung des weiteren Gedankenganges der Schrift von der Gnadenwahl, welche für diese und alle verwandten Fragen wohl als die classische zu betrachten sein möchte. Es genügt, auf die Stelle in der Aurora (14, 35) hinzuweisen, welche die Frage: „Hat denn der ganze Gott solches (den Abfall des Lucifer und seiner Schaaren) vor der Zeit der Erschöpfung der Engel nicht gewußt, daß es also werde zugehen?" mit einem kecken und entschiedenen Nein! beantwortet; „denn wenn es Gott vor der Zeit der Erschöpfung der Engel gewußt hätte, so wäre es ein ewiger vorsätzlicher Wille gewesen, und wäre keine Feindschaft wider Gott,

sondern Gott hätte ihn wohl anfänglich zu einem Teufel geschaffen." Eine spätere, nach Abfassung der Schriften „von den drei Principien" und „vom dreifachen Leben des Menschen" hinzugefügte Anmerkung sucht dieses Nein mit ausdrücklicher Berufung auf jene Schriften zu erklären oder zu berichtigen. „Gott habe es nach seinem Zorn wohl gewußt, aber nicht nach der Liebe, davon Gott ein Gott heißet; dahin gehe kein Grimm oder Imagination, auch keine Forschung von der höllischen Creatur sei in der Liebe, — in der Liebe, welche allein das einige Gut ist und Gott heißt, sei kein Blick des Bösen offenbar." — Was kann hiermit gemeint sein: Gott habe nach seinem Zorn, aber nicht nach seiner Liebe, nicht als Gott, um das Böse gewußt? Will Böhme in der That statt eines einfachen ein doppeltes Bewußtsein in Gott annehmen, er, der doch, wie wir oben sahen, ausdrücklich nur das zweite, das lichte Princip als das Princip des Selbstbewußtseins in Gott erkannt hatte? Oder sollen wir die Stelle pantheistisch deuten, als wolle sie sagen, in den Guten habe Gott zum Gegenstand seines Bewußtseins nur das Gute, in den Bösen nur das Böse? — Wohl Keines von Beiden, sondern es kann mit dem „seinem Zorne nach Wissen," in so fern dasselbe als ein ewiges gedacht werden soll, nach dem gesammten Zusammenhange der Böhme'schen Anschauungen nichts anderes, als ein Wissen um die Möglichkeit des Bösen gemeint sein. Ist ja doch das erste Princip, welches Böhme hier und anderwärts den „Zorn" nennt, an sich, wie wir oben sahen, Eins mit dem Ungrunde und also die hypostasirte Möglichkeit des göttlichen Daseins, welche im zweiten Princip zum Bewußtsein ihrer selbst, und damit allerdings zu einem Wissen kömmt, das von dem Selbstbewußtsein der göttlichen Wirklichkeit eben so wohl unterscheiden, wie anderseits damit identisch ist. Der Ausdruck ist freilich an dieser Stelle wie mehrfach bei unserm Autor, ein unbequemer; er trägt einen Unterschied, der in dem Objecte des göttlichen Selbstbewußtseins stattfindet, in das Subject hinüber, und ruft dadurch den Schein einer Mehrheit von Subjecten dieses Bewußtseins hervor; ähnlich hierin der kirchlichen Dreieinigkeits-

Lehre, wenn sie sich für Unterschiede im göttlichen Wesen, die gleichfalls nur als objective zu begreifen sind, des Ausdrucks Personen bedient. — Wenn übrigens die Philosophie oder Halbphilosophie, welche unsern kirchlichen Dogmen ihre dermalige Gestalt gegeben hat, das Zukünftige für Gott zum Gegenstande eines zeitlosen Wissens macht: sagt sie denn, auf denkbare Vorstellungen zurückgeführt, nicht in der That dasselbe, was nach Hambergers Meinung, Böhme hätte sagen sollen, nach der unsrigen, was er wirklich gesagt hat, nämlich daß das Zukünftige, — versteht sich das Zukünftige, welches nicht in dem Gegenwärtigen wirklich schon mitgesetzt ist, wie die aus ihrem Charakter mit Nothwendigkeit folgenden Handlungen daseiender Geschöpfe, — nur abgetrennt von seiner Wirklichkeit, die als Wirklichkeit eben eine zeitliche ist, also eben nur als ein Mögliches gewußt werden kann und von Gott wirklich gewußt wird?

Die philosophische Litteratur der Gegenwart.

Zehnter Artikel.

Von

Stadtpfarrer Dr. Wirth.

(Schluß.)

---

1. Speculative Charakteristik und Kritik des Hegel'schen Systems und Begründung der Umgestaltung der Philosophie zur objectiven Vernunftwissenschaft, mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte der Philosophie von Dr. Karl Phil. Fischer, ordentl. Professor der Philosophie an der Universität Erlangen 1845.
2. Das Princip und die Methode des Aristoteles. Aus Aristoteles typisch dargestellt von Dr. Gustav Müller, Lehrer am Gymnasium zu Schleusingen. Leipzig. 1844.
3. Ueber die menschliche Erkenntniß. Von Leopold Schmid, Professor der Theol. und Philosophie an der Universität Giesen. 1845.
4. Die Metaphysik als Grundwissenschaft. Ein Leitfaden von Adolph Helfferich, Docenten an der Universität zu Berlin, Hamburg und Gotha. Bei Friedrich und Andreas Perthes, 1846.

3.

Von einem theilweise wahren Gefühle dessen, was unserer dermaligen Philosophie noch immer mangelt, geht auch die Schrift von Schmid „über die menschliche Erkenntniß" aus. Im Erkennen selbst, sagt der Verf. S. 9, liegt es, weder bloß erfahrendes, noch bloß denkendes, sondern in beides sich unterscheidendes, über beiden einiges zu sein. Im erfahrenden Erkennen herrscht das Trennen, im denkenden das Vereinigen. So wenig aber Einheit ohne Vielheit und umgekehrt, vermögen das erfah-

rende und denkende Erkennen für sich zu sein ohne höheres Drittes, nämlich das Erkennen als solches, das jenen Gegensatz hervorruft und über ihn sich erhebt, oder die Idee, in welcher als dem Höheren jene beiden, wie unterschieden, so geeint sind. Diesen drei Formen des menschlichen Erkenntnißprocesses entsprechen, wie der Verf. in seiner Monographie weiter ausführt, drei verschiedene Wissenschaften, indem für die Wissenschaft der Natur das erfahrende, für die des Rechts oder der objectiv menschlichen Ordnung das denkende, für die Gottes das im absoluten Bestimmtwerden sich relativ selbst bestimmende Erkennen das gemäßeste sein soll (S. 46). Wir können hierin einen richtigen Blick nicht verkennen. Wenn wir nämlich nur bei unbegreiflicher Verblendung ein schon völliges Aufgegangensein des seienden Universums auch nur nach der Seite seines wesentlichen Organismus in der Form des Wissens statuiren können, so müssen wir nothwendig den Erkenntnißproceß der Vernunft in uns mit dem Verf. nur darein setzen, daß die Kreise des analytischen und construirenden Wissens nicht schon schlechthin sich decken, vielmehr in der beständigen Annäherung zu diesem Indifferenzpunkte erst begriffen seien. Allein den richtigen Blick, welchen der Verf hierin verräth, hat er sich doch nach einer Hauptseite hin verdunkeln lassen. Einmal kann auch die Naturwissenschaft, wenn sie eine philosophische sein soll, nicht als bloß erfahrende bezeichnet werden; auch in ihr muß die Analyse über das Letzte, wozu es die Erfahrung bringt, über das Urphänomen hinaus, zur Idee selbst sich erheben. Sodann ist das eigenthümliche Erkennen, welches im Rechtsgebiete herrscht, nicht überhaupt bloß das denkende (dieses ist ja schon in der Physik zu setzen), sondern ein das Sein bestimmendes, also rein constitutives Wissen; ein solches Wissen aber, warum sollte es bloß der Rechtssphäre sich eignen, da vielmehr der Natur der Sache nach alle Wissenschaften des Idealen, also auch die des Schönen, Formen der das Sein umgestaltenden, ja schaffenden Vernunft sind? Der Indifferenzpunkt des analytischen und constitutiven Wissens ist aber am allerwenigsten ein Erkennen, das im absoluten Bestimmtwerden sich selbst bestimmt;

sondern in der Metaphysik, welche hiemit der Verf. meint, ist ja die Vernunft rein bei sich selbst, also rein constructiv; als solche ist sie die wahre Mitte jener beiden andern Formen des Wissens, und sie in einen völligen Dogmatismus, ein durch eine absolute Auctorität bestimmtwerdendes Erkennen verwandeln, heißt die Autonomie der Vernunft gegenüber vom Positiven gänzlich verkennen.

In dem geschichtlichen Ueberblick über die bisherigen Phasen der deutschen Philosophie macht der Verf. (S. 15) auf eine treffende Weise aufmerksam auf die Wendung, die Kant der Speculation dadurch gegeben, daß er, während man vor ihm die Wahrheit in die Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Vorgestellten setzte, sie vielmehr in dem Wesen des Geistes selbst, in seiner Uebereinstimmung mit sich fand. Dieß ist ganz gut, nur übersieht der Verf. daß es noch eine dritte Stellung der Vernunft zum Seienden, welche der Kanon für das gesammte praktische Gebiet ist, geben müsse. Denn während die Vernunft in Allem, was wir Natur nennen, Wahrheit nur in so weit gefunden zu haben sich bewußt ist, als sie die Processe der Natur nachzudenken vermag, während also hier das Seiende offenbar für die Vernunft in uns die Norm ist, folglich hier Wahrheit in Uebereinstimmung des Denkens mit dem Gegebenen besteht, und während in der rein transscendentalen Welt der Metaphysik die Vernunft einzig in der Uebereinstimmung ihrer Constructionen mit sich selbst das Gesetz der Wahrheit findet, ist es die Uebereinstimmung des Seienden mit der Vernunft, was einem Ausspruche der Vernunft praktische Wahrheit verleiht, und dieser letztere Kanon ist eben so sehr verschieden von den beiden ersten, als er sie in sich schließt. Denn ihm zufolge sind die Aussprüche der ethischen Vernunft auch dann wahr, wenn ihnen das Seiende widerspricht, umgekehrt aber praktische Wahrheit haben sie doch nur, wenn sie realisirbar d. h. dem Seienden einfügbar sind. Wir können uns hier nicht genauer auf diese weit führende Untersuchung über die verschiedenen möglichen Stellungen der Vernunftelemente unter sich einlassen und beschränken uns daher auf die Bemerkung, daß

der Verf. theils von einem umfassenderen Gesichtspunkte aus die Geschichte der neueren Philosophie erkannt, theils die Architektonik der Vernunft viel tiefer durchschaut haben würde, wenn er sich auf eine schärfere Analyse jener Vernunftelemente eingelassen und insbesondere Kants reiche Blicke in sie vollständig gewürdigt hätte.

4.

Unserer bisherigen Uebersicht über die philosophische Literatur der Gegenwart schließen wir billig A. Helfferichs „Metaphysik" an, als ein weiteres Denkmal derjenigen gesunden speculativen Richtung, welche wir als eine aus der Verworrenheit unseres bisherigen philosophischen Denkens sich neu herausarbeitende bezeichnet haben. Denn der Verf. tritt gleichfalls vornemlich *) entgegen der sog. dialektischen Methode als einer solchen, der zufolge „die erkennende Thätigkeit und der Inhalt der Erkenntniß nur sind, sofern sie sich negiren, und dasselbe Spiel, welches das Denken mit sich selbst spielt, indem es einen überkommenen Begriff immer wieder in sein Gegentheil auflöst, nicht weniger in Wesen der gegenständlichen Welt liegen soll" (§. 15). Im Gegensatz zu ihr bestimmt der Verf. (§. 26) die wahre Erkenntniß als eine durch und durch organische, d. h. (§. 26, 27.) als eine solche, „welche ihre Befriedigung findet theils in dem Besitze des einzelnen Gedankens, der nicht wieder aufgehoben werden darf, theils in einem Systeme von Gedanken, die sich gegenseitig tragen und begründen." Wir haben schon vor Erscheinen dieser Schrift diesen methodologischen Punkt hervorgehoben und die Forderung gestellt, daß das Wissen wesentlich ein organisches werden müsse, und glauben gleichfalls, daß ein organisches Wissen nur entstehe, wenn die Vernunft stets das wechselseitige Verhältniß der Begriffe zu erforschen strebt; denn nur bei einem solchen erhellt, daß kein Begriff den andern zu absorbiren vermag, wie dieß der Fall ist, wenn sie bloß eine Stufenreihe, keine Gliederung bil-

*) Vergl. §. 154, Anm.

den, sondern daß sie sämmtlich coexistiren, weil sie sich wechselseitig voraussetzen, ein jeder durch alle begründet ist. Die Bestimmtheit und Klarheit der Begriffsbildung, welche wir als einen eigenthümlichen Vorzug der Schrift des Verf. rühmen können, hat in jenem Streben nach organischer Erkenntniß ihren Grund, und eine weitere Folge hievon ist, daß er zu der Idee eines constitutiven und positiven Weltprincips hindurch gedrungen ist. Nichts desto weniger können innerhalb eines und desselben gemeinsamen Standpunktes von einander abweichende Auffassungen der Probleme der Philosophie sich bilden, deren Andeutung, wenn wir sie nicht unterlassen können, nur den Zweck der Verständigung haben soll.

In formeller Beziehung scheint uns eine reine Durchführung und Scheidung der verschiedenen Gebiete der Philosophie zu verlangen, daß das Dogmatische und Historische, so schätzenswerth die vom Verf. gegebenen geschichtlichen Bemerkungen an sich sind, nicht in der Art, wie dieß im vorliegenden Buche geschieht, unter einander gemengt werde, d. h. daß nicht §§., welche Dogmatisches und Historisches behandeln, durcheinander laufen. Daß sodann die Philosophie ihren Anfang mit der Erkenntniß der Erkenntniß machen müsse, bemerkt der Verf. §. 4 gegenüber von den neuerdings gemachten anderweitigen Versuchen eines Anfangs mit Recht. Diejenigen, welche den Anfang der Philosophie sogleich mit dem Princip derselben, einem von dem erstern ganz verschiedenen Begriffe, machen, bedienen sich schon bei Auffindung des Grundbegriffs und noch mehr bei Ableitung der weiteren Bestimmungen aus dem Grundbegriffe nothwendig der formalen Denkgesetze als bloßer Voraussetzungen, und daß sie also derselben sich bedienen, rächt sich zudem meist durch den unkritischen Gebrauch, welchen sie von ihnen machen. Jedoch, wenn wir mit dem Verf. einverstanden sind in der Bestimmung des Anfangs der Philosophie und in der Forderung, daß sie organisches Wissen werden solle; so können wir ihm anderer Seits nicht zugeben, daß er die Arten des Wissens in ihrem wechselseitigen Verhältnisse vollständig begriffen habe. Der Verf. un-

terscheidet mit Recht (S. 231) das analytische und synthetische Wissen und bezeichnet als das ausschließlich in der metaphysischen Grundwissenschaft herrschende Verfahren das synthetische, welches in der Metaphysik das von dem analytischen Verfahren überkommene Sein durch die Nothwendigkeit des Denkens in den Begriff des reinen apriorischen Seins hinüberzuleiten und letzteren sodann zu entwickeln habe. Was haben wir aber damit geleistet? Wir haben mit jenen beiden Functionen der Vernunft nichts weiteres gethan, als einmal das Seiende erkannt, sodann dasselbe abgeleitet. Es gibt aber bekanntlich Nochnichtseiendes, Seinsollendes, das nichts desto weniger in den Erkenntnißkreis unserer Vernunft fällt. Muß es also nicht für das Gebiet des Sollens eine eigenthümliche Function der Vernunft geben, und welche ist diese? Wie kommt die Vernunft dazu, nicht bloß das Seiende zu erkennen, ja nicht bloß das Seiende abzuleiten, sondern es zu setzen, idealiter hervorzubringen und der Wirklichkeit auch trotz ihres Widerstrebens schlechthin vorzuschreiben? Wir müssen wiederholt und dringend auf dieses, wie es scheint, gänzlich vergessene, in Wahrheit freilich noch nie recht zum Bewußtsein gekommene methodologische Problem aufmerksam machen. Insbesondere würde auch der Verf. der angegebenen Schrift die Verdienste Kants in der genannten Beziehung besser gewürdigt und die Philosopheme Herbarts und Hegels nicht, wie er dieß §. 14 u. ff. thut, von der Schelling'schen Philosophie abgeleitet haben, wenn er die drei Functionen der Vernunft vollständig erkannt hätte. Denn wie wir schon früher bemerkten, so hat Kant sämmtlich sie geahnt, und das ist unter seinen philosophischen Entdeckungen nicht die unbedeutendste; der rationale Empirismus Herbarts aber ist nicht ein Ausläufer von Schellings Philosophie, sondern eine selbständige und gleich unmittelbare Verzweigung der Kantischen neben dem constructiven Idealismus, der in Fichte begonnen, in Schelling sich fortgesetzt, in Hegel sich vollendet hat.

Die Metaphysik definirt der Verf. (§. 51) als die Wissenschaft des reinen Seins, welches als der apriorische Grund alles Wirklichen gedacht werden muß, und er bezeichnet sie als die Funda-

mentalwissenschaft, in welcher die Principien aller Wissenschaften ohne Ausnahme ihren Grund haben. Wir können mit dieser Definition nicht ganz zusammenstimmen und finden sie namentlich in theilweisem Widerspruche mit den eigenen Behauptungen des Verf. Wenn vorerst das Erkennen des Erkennens das erste Geschäft der Philosophie ist, so geht die Erkenntniß der formalen Principien der des Realprincips, welche in die Metaphysik fällt, nothwendig voran; ja, wenn nur auf die analytische Erforschung die synthetische Erkenntniß alles Seienden für unsere Vernunft folgen kann, so muß unsere Vernunft Alles, was blos ist, vorerst auf seine Begriffe zurückführen, ehe es dieselben aus dem Urbegriffe ableiten kann. Wir gestehen daher dem Verf. zu, daß alles Seiende im Urbegriffe seine letzte Begründung habe, sind aber überzeugt, daß die Philosophie so lange von der Totalität des Wissens entfernt sei, als sie bloß jene einseitige Begründung des Seienden und nicht zugleich die wechselseitige Begründung aller Wissenschaften erkennt. Das scheint uns erst der Zeitpunkt zu sein, wo die Philosophie Organismus der Wissenschaften, der immer ein Verhältniß wechselseitiger Begründung ist, werden wird. Vergl. über die formalen Probleme in uns. Zeitschr. XIII, 2. S. 240 ff. bes. S. 248.

Der Verf. theilt seine Metaphysik ein in die Lehre vom reinen Sein und in die Lehre vom Wirklichen. Das reine Sein, lehrt er, sei ein bloß negativer Verhältnißbegriff; um mehr zu sein, müsse die fließende Allgemeinheit des Seins sich zusammenfassen in den wandellosen Begriff des Seienden, dem man passend den Namen „Wesen" gegeben habe. Dieses, das Wesen, sei nicht das Resultat des Seins, vielmehr das reine Sein positiv gedacht; es drücke aus das durch sich und für sich bestehende Sein, ein in sich selbst Bestand Habendes (§. 52. 53). Der Verf. pflichtet in der Anmerkung zu §. 53 Weiße bei, welcher unter dem Wesen die Selbständigkeit des Seienden versteht, während Sein auch von dem Unselbständigen ausgesagt werde, und allerdings ist Sein eine ganz allgemeine Bestimmung, die ebenso wohl von dem bloßen Prä-

dicate, als der Substanz gilt. Wenn aber das Sein in diesem Sinne genommen wird, in welchem es alles Wirkliche, sowohl das an einem Anderen, als das für sich Seiende bezeichnet; wie kann alsdann der Verf. von ihm sagen, es sei der aprioriſche Grund alles Wirklichen (§. 51. 103 u. a.)? Dieses Sein ist ja selbst eben so gut ein accidentelles, zufälliges, als ein nothwendiges, substanzielles. Hinwiederum wenn das Sein in jenem ganz unbestimmten Sinne genommen wird, wie wird es auf einmal aus einem negativen Begriffe ein positiver? Um mehr zu sein, als ein solcher Begriff, sagt der Verf., müsse die fließende Allgemeinheit des Seins sich zusammenfassen in den wandellosen Begriff des Seienden. Es erhellt aber von selbst, daß dieß ein bloßes Postulat ist, welches das zu Beweisende, um das es sich in einer Ontologie vornehmlich handelt, daß nämlich das Sein ein Wandelloses, ein in sich selbst Bestand Habendes in sich schließe, ohne Weiteres voraussetzt, statt es aus dem Begriffe des Seins abzuleiten. Will man auch die Philosophie nur als eine Erklärung des Wirklichen definiren, so setzt doch dieß voraus, daß sie nicht bloß das Thatsächliche als solches beschreiben dürfe, sondern daß sie die demselben zu Grunde liegenden Begriffe in ihrer innern Abfolge darzustellen habe.

Das Sein, fährt der Verf. gleichfalls postulirend fort, bejaht sich im Wesen (§. 57), und hiezu bemerkt er, daß dieser Satz sich nicht beweisen lasse, weil er durch die Nothwendigkeit des Begriffs gesetzt sei (Anm. 3). Daß die Setzung durch die Nothwendigkeit des Begriffs und der Beweis etwas Verschiedenes seien, ist dem Referenten bisher nicht bekannt gewesen. In der That aber ist die Bejahung des Seins im Wesen, ein so treffender Gedanke dieß auch ist, wie wir ausdrücklich hervorheben, in so lange nicht aus dem Begriffe des Seins mit Nothwendigkeit zu folgern, als dieser Begriff für etwas bloß Negatives genommen wird. Aus einem Negativen läßt sich nichts folgern, als wieder nichts. Das Sein ist aber nicht im mindesten ein bloß negativer Begriff; er ist vielmehr das Gegentheil des Nichtseins und hierin liegt von selbst, daß er sich bejaht; denn

etwas vermag ein Nichtsein nicht zu sein nur, wenn es sich gegen das Nichtsein behauptet, folglich sich bejaht. Das sich bejahende Sein ist aber ein Eins, τὸ ἕν. Der Verf. erkennt sonst z. B. §. 82 an, daß „allem Wissen die Idee der Einheit zu Grunde liege;" also hätte er auch den Begriff des Seienden in den der Einheit erhoben und erst diese als das Wesen des Seienden nachweisen sollen, wodurch seine im Wesentlichen treffliche Ontologie, welche nahezu das ist, was jede Ontologie sein soll (nämlich eine Henadologie), eine noch bestimmtere Färbung erhalten hätte, als sie in Wirklichkeit hat.

Aus der Selbstbejahung des Wesens leitet H. den Satz der Identität und des Widerspruchs ab, die er jedoch nur als ein und dasselbe Princip faßt und denen er die metaphysische Bedeutung gibt, daß das Wesen als Wesen, sofern es sich setzend durch sich besteht (A = A), nichts Anderes bejahe, als sich selbst, und daß Alles, was nicht Wesen ist, überhaupt nicht sei (§. 58). Er bemerkt hiebei: Wie sollte es möglich sein, ein ursprüngliches Gesetz des formalen Denkens aufzustellen, so lange unerwiesen bleibt, ob einem und welchem apriorischen Gesetz das wirkliche Sein des Geistes mit seiner formalen Thätigkeit unterliegt? (§. 59. Anm. 1.) Daß das Gesetz der Identität und des Widerspruchs nur Ein Gesetz sei, und daß ihm eine ontologische Formel, die uns übrigens Aristoteles am besten gefaßt zu haben scheint *), entspreche, ist auch unsere Behauptung. Es ist aber unrichtig, wenn H. meint **), Aristoteles habe keine ***) logische Bedeutung jenes Princips gekannt, da er vielmehr in derselben Stelle, welche H. citirt, Met. IV. 3 den (allein möglichen) indirecten Beweis für jenes Gesetz aus der Natur einer Behauptung eines Satzes führt. Auch ist der Grund, welchen H. gegen diejenigen anführt, die das Identitätsprincip als ursprüngliches formales Denkgesetz aufstellen, durchaus nicht stichhaltig.

*) Siehe dieselbe §. 58, Anm. 1.

**) A. a. O.

***) Daß Aristoteles das Denkgesetz der Identität auch ontologisch fasse, ist längst anerkannt.

Die Aufstellung des Identitätsgesetzes als ursprüngliches Denkgesetz hängt gar nicht von der Untersuchung ab, ob einem und welchem apriorischen Gesetz das wirkliche Wesen des Geistes mit seiner formalen Thätigkeit unterliege. Sie folgt vielmehr, wie schon Aristoteles erkannt hat, aus der Natur schlechthin jeder Behauptung eines jeden Satzes an und für sich, indem dasselbe in derselben Beziehung, in der ich es setze, nicht setzen — gar nichts setzen hieße. Jenes Denkgesetz liegt also dem allereinfachsten Denkacte zu Grunde, und weit entfernt, daß es erst aus einer metaphysischen Untersuchung, vollends einer concreten psychologigischen Erörterung gefolgert werden müßte, könnte vielmehr eine solche Untersuchung selbst keine Schritte vorwärts thun, ohne das Gesetz, dessen Wahrheit sie erörtern will, ebenso oft factisch anzuwenden und vorauszusetzen. Diejenigen, welche, wie dieß vielfach in unserer Zeit geschieht, die formalen Denkgesetze schlechtweg in ontologische Kategorieen verwandeln oder in der Metaphysik begründen wollen, übersehen, daß die Philosophie nicht vom Sein aus zum Denken, sondern vom Denken aus zum Sein gelange *). Dieß ist eine Thatsache, welche zumal die „absoluten" d. h. die schlechthin constructiven Philosophen" sehr wohl beherzigen dürften. Auch ist der Inhalt, welchen H. dem Identitätsprincip unterlegt, durchaus nicht erschöpfend. Vermöge dieses Princips setze ich nicht bloß das Wesen als ein sich bejahendes und noch weniger Alles, was nicht Wesen ist, als überhaupt nicht seiend; sondern jenes Princip gilt für alle Behauptungen, auch die negativsten und unmittelbarsten. Wenn wir daher dasselbe in eine ontologische Formel umsetzen wollen, so kann es nur eine der Aristotelischen verwandte, etwa die sein: es ist möglich, daß irgend etwas **) dasselbige in derselben Beziehung sei und nicht sei. Diese Formel ist nicht etwa eine künst-

*) Man verstehe diesen Satz richtig! Meine Behauptung ist, daß das Sein für mich ist lediglich in und durch die ursprüngliche Form, in der ich denke.

**) Selbst von einem Accidenz, einem Thun, Leiden, nicht bloß von der Substanz gilt dieser Satz.

lich verclausulirte, sondern sie ist nur in jener ihr von uns gegebenen Bestimmtheit wahr, und das Nichterkennen derselben in ihrer vollen Bestimmtheit hat schon unsägliche Verirrungen, von denen, wie sich zeigen wird, auch der Verf. nicht frei geblieben ist, zur Folge gehabt.

Das Wesen bestimmt sich nach der weiteren Auseinandersetzung des Verf. im dritten Capitel durch innere Vermittlung d. h. durch Beziehung auf sich selbst. Ohne sie wäre es unterschieds- und inhaltslos. Denn Inhalt ist nur da, wo Unterschied ist (§. 65 u. ff.). Gewiß! Aber darf denn die Philosophie auf solche Weise, also durch einen indirecten Beweis ihr Hauptproblem, nämlich wie in dem Einen ein Vieles, in dem Identischen der Unterschied zu begreifen sei, lösen? Lediglich negativ, lediglich indirect sind sämmtliche Schlüsse, deren sich in unseren §§. H. bedient, um die Selbstunterscheidung des Wesens darzuthun. Diese indirecten Beweise auf ihre wahre Formel reducirt heißen aber eigentlich nur: Es ist thatsächlich so; folglich müssen wir dieß auch annehmen. Die Wesen haben einen Inhalt, ein Inhalt ist ein Manchfaltiges, folglich müssen die Wesen in sich manchfaltig bestimmt sein. Wahrhaftig! um diese Binsenwahrheit kennen zu lernen, haben wir keine Metaphysik nöthig. Doch will ich hieraus dem Verf. keinen besonderen Vorwurf machen. Meines Wissens haben bis jetzt alle Systeme jene Frage, die zu den Hauptproblemen der Philosophie gehört, nur auf indirectem Wege d. h. gar nicht gelöst *). Der Verf. war überdieß nahe daran, den Unterschied genetisch zu begreifen, wenn er ihn als Selbstbeziehung des Wesens auf sich faßt. Wirklich liegt hierin der Schlüssel zur Lösung des Problems. Aber wie das Wesen erst in der Selbstbeziehung auf sich sich als ein Eins bestimme und weiterhin seine Discretion in die Continuität erhebe, dieß auseinanderzusetzen hat er unterlassen.

---

*) Zur Begründung dieser, Manchem wohl schroff scheinenden Behauptung berufe ich mich auf §. 10 und den ganzen historischen Theil meiner Schrift über die spec. Idee Gottes.

Wohl aber ist das eine dem Verf. ganz eigenthümliche, in unseren Tagen, wo der Widerspruch als das Wesenhafte gilt, wirklich enorme Thesis, die er weiterhin aufstellt, daß, „da das Wesen in seinen Unterschieden sich auf sich selbst beziehe, diese sich nicht widersprechen dürfen, indem die Identität des Wesens als Vereinigung widersprechender Bestimmungen sich selbst widersprechen d. h. aufhören würde, identisches Wesen zu sein" (§. 70). Wir billigen ganz die Opposition H.'s gegen Hegel's Princip, vermöge dessen nicht nur der Widerspruch das Wesenhafte, sondern schlechthin die Gegensätze eins d. h. in Wahrheit der Widersinn das Axiom der Philosophie sein soll. Allein die schiefe Lehre Hegels läßt sich nicht durch eine gleich schiefe, wie sie der Verf. aufstellt und wie sie nur einen starren Dogmatismus bezeichnet, widerlegen. Die Bestimmungen eines Wesens dürfen sich nicht widersprechen, weil sonst das Wesen aufhören würde, identisches Wesen zu sein. Wohl! aber hört denn nirgends ein Wesen auf, identisches Wesen zu sein? Oder bestehen die Dinge sammt und sonders in alle Ewigkeit so fort, wie sie dermalen sind? Der Verf. führt in einer im Ganzen eben so wahren, als schönen Exposition das Wesen bis zu der reichhaltigen Anschauung fort, in der es sich selbst als entelechische Einheit von Einheiten, als Monas von Monaden erscheint, und diese wesentlich Leibnitz'sche Anschauung, in welcher gleichsehr die Einheit und die relative Gegensätzlichkeit der Wesen in sich enthalten ist, enthält ahnungsvoll die tiefste Lösung der schwersten erkenntniß-theoretischen und ontologischen Probleme *). Der Verf. führt auch zur Veranschaulichung des Endergebnisses seiner ontologischen Untersuchung §. 94, Anm. 3 eine Stelle aus Sobernheims Elementen der allgemeinen Physiologie an, in welcher die ächte Ontologie wirklich die eclatanteste thatsächliche Bestätigung findet. Wir können uns nicht enthalten, ihr folgende Sätze zu entnehmen: „Die verschiedenen Gewebe — und Organzellen werden durch dieses (mit-

*) Vrgl. m. mehrerwähnten Aufsatz über die formalen Probleme der Philosophie in uns. Zeitschrift.

telst der Urzelle die ihm vorschwebende Idee des Organismus verleiblichende) Lebensprincip so beseelt, daß sie relativ selbständige Organismen darstellen. Dabei verliert sich das schöpferische Subject in seiner Schöpfung nicht, sondern schwebt darüber, indem es in den Heerden des Nervensystems gewisser Maßen als Centralmonas den Zellenmonaden gegenübersteht, sie alle in seiner Macht habend. Innerhalb ihrer individuellen Wirkungsgebiete offenbaren aber die Zellenmonaden dennoch eine Autonomie, von der man früher keine Ahnung hatte. Deßhalb können sie auch gegen das Princip, dessen Zwecken sie dienen, in Opposition treten und sogar auf eigene Hand Verkehrtes und der Idee des Ganzen Widersprechendes schaffen." Ist hienach der Widerstreit schlechtweg ausgeschlossen aus dem Innern der Henaden, wie H. §. 74 will? Ist es nicht vielmehr eine lebensvolle Anschauung des Thatsächlichen, welche gebietet, die Möglichkeit und Wirklichkeit des Widerstreits in den Henaden, sofern diese Einheiten von Einheiten sind und ihre inneren Bestimmungen selbst wieder relativ selbständige Theilhenaden werden, auch logisch und insbesondere ontologisch zu begreifen? Hätte H. das Princip der Identität und des Widerspruchs in derjenigen Bestimmtheit gefaßt, welche wir ihm oben gegeben haben; so hätte er zwar vor der Verwerfung jenes Denkgesetzes, wie sie Hegel sich hat beigehen lassen, sich gehütet, aber ebenso sehr würde er die Möglichkeit eines relativen Widerstreites in den Dingen, somit das Wahre an Hegel's Lehre erkannt haben, sofern ja jenes Denkgesetz nur sagt, es sei unmöglich, daß einem Dinge etwas in derselben Beziehung zukomme und nicht zukomme, folglich ein Ding in verschiedener Beziehung dasselbe sein und nicht sein, also auch in Widerstreit mit sich kommen kann, wie, um das Einfachste anzuführen jemand z. B. in einem solchen Widerstreit mit sich sich befindet, der vermöge seines Appetits nach einem Glas Wein verlangt, das zu trinken sein Geiz ihm verbietet.

Das Dritte in der Ontologie zu dem Begriffe des Wesens und der Beziehung, womit dieselbe sich abschließt, ist der Zweck.

Er ist die Einheit von Wesen und Beziehung in dem bestimmteren Sinne, daß alle im Wesen gesetzten Unterschiede für einander und für das Wesen selbst sind (§. 81). Der Zweckbegriff ist ein von dem der bloßen Einheit und ihrer Beziehung verschiedener, obwohl ihn integrirender und potenzirender Begriff. Die Pflanzenzelle z. B. könnte in allen den verschiedenen Modificationen zur Erscheinung kommen, die ihrem Wesen nicht widersprechen; allein jede Zelle könnte dabei immerhin unabhängig für sich bestehen, wenn nicht der Zweckbegriff hinzuträte und die qualitative und quantitative Bestimmtheit der einzelnen Organe aus sich hervorbrächte (§. 82. Anm.). Indem vermöge des Zwecks jeder Unterschied für die anderen und die anderen alle für ihn sind, prägt sich in solchem gegenseitigen Geben und Empfangen die specifische Eigenthümlichkeit jedes einzelnen Unterschieds auf's Bestimmteste aus (§. 87, 88). Hiemit haben wir nun im Wesentlichen die Ontologie des Verf. In jener einfachen Trilogie von Begriffen, die sich von selbst auseinander ergeben und eine überschauliche Reihe bilden, ist die gesammte Kategorieenwelt enthalten. Die Welt der Natur und des Geistes erscheint nur auf dem metaphysischen Grunde des Wesens, der Beziehung und des Zwecks (§. 101). Gewiß sticht diese anschauliche Darstellung, die uns, was jede Ontologie leisten soll, erkennen läßt, wie die Einheit in der Vielheit als sich auf sich selbst beziehende Zweckthätigkeit sich bewege und wie hierin jede Kategorie ihr Maaß, ihre lebendige aber bestimmte, nicht wieder dialektisch zu verrückende Bedeutung habe, wohlthuend ab gegen so manche unserer neueren Ontologien, welche das Ebenmaß und die bestimmte Gliederung der Vernunft in eine wahre babylonische Begriffsverwirrung verwandeln. Wir sind zudem der Ueberzeugung, daß im Wesentlichen auch der Gang des Verf. in seiner Ontologie wirklich auf der richtigen Grundanschauung von den reinen Vernunftbegriffen beruhe. Dennoch aber glauben wir, daß diese Ontologie noch nicht die ganze concrete Fülle der Kategorieenwelt in sich aufgenommen habe und in ihrer jezigen Form auch die Fähigkeit hiezu keineswegs besitze.

Einmal gehören, wie zum Theil schon bemerkt wurde, die formalen Denkgesetze als solche gar nicht in die Ontologie. So wenig unter die Kategorie des Wesens das Denkgesetz der Identität und des Widerspruchs in der Art, wie der Verf. es faßt, sich subsumiren läßt, so wenig läßt sich der Begriff der Beziehung, wie der Verf. §. 74 u. ff. will, mit dem Denkgesetze des ausgeschlossenen Dritten identificiren. Die conträren Gegensätze, welches dieses Gesetz umfaßt, sind nicht bloße Unterschiede, sondern zugleich reale Verschiedenheiten, also Formen des Seins, die viel zu concret sind, als daß sie unter die Kategorie der bloßen Beziehung subsumirt werden könnten. Ebenso, wenn der Verf. §. 97 u. ff. das Denkgesetz des Grundes mit der Kategorie des Zwecks identificirt, so reicht vielmehr jenes ungleich weiter, als die Sphäre der letztern Kategorie. Das Denkgesetz des Grundes lehrt ganz allgemein, wie aus einem Begriffe ein von ihm verschiedener, obwohl mit ihm zusammenhängender gefolgert werden müsse. Während daher die Kategorie oder der ontologische Begriff des Grundes wirklich die hervorbringende Thätigkeit eines Anderen sein muß, kann der logische Grund in Wirklichkeit nicht bloß der Realgrund, sondern sogar umgekehrt auch die Folge sein. Vermöge des Causalitätsgesetzes kann ich ebensogut von der Folge auf den Grund, als umgekehrt von dem Grunde auf die Folge schließen. Jenem Denkgesetze handle ich gemäß nicht nur, wenn ich von der Idee Gottes das Dasein der Welt ableite, sondern auch wenn ich analytisch von dem Dasein der Welt das Dasein Gottes folgere. Warum dieß? Offenbar, weil das Causalitätsgesetz im Allgemeinen nur die mit der Kategorie des Grundes gar nicht zu identificirende Formel ist, wie von einem Begriffe ein von ihm verschiedener Begriff abgeleitet werden soll, während das Gesetz der Identität und des Widerspruchs mich bloß anleiten, die Unterschiede d. h. die Bestimmungen desselben Begriffs zu finden, und das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten (das viel reicher ist, als das Causalitätsgesetz, vor welches als das abstractere der Verf. es stellt), die Unterordnung des Einzelnen unter das Allgemeine mittelst

der Besonderheit maaßgebend denken lehrt. Diesen organischen Reichthum der Denkgesetze und die wahre Bestimmtheit der einzelnen Axiome in ihrer Einheit hat der Verf. nicht erkannt. Uebrigens gesetzt auch, das Causalitätsgesetz wäre identisch mit der Kategorie des Grundes, so ist doch diese Kategorie nicht, wie der Verf. meint, schlechthin dieselbe, wie die des Zwecks, und beide sind nicht mit der der Ursache zu verwechseln. Was Jacobi über das Verhältniß von Grund und Ursache gesagt hat, ist im Wesentlichen richtig, und wenn, wie der Verf. wahr bemerkt hat, der Zweckbegriff die Herrschaft der ursprünglichen Einheit über alle in ihr gewordenen Unterschiede in sich schließt, so wirkt z. B. das anorganische Ding als Ursache, ohne als Zweck sich zu realisiren, da es in seinen Wirkungen die innere ursprüngliche und eigenthümliche Einheit seines Wesens verloren gehen läßt, ohne sie darin zu bewahren und in den Wirkungen sich mit sich zusammenzuschließen, wie jede chemische Verbindung zeigt; ja alle Wesen bis zum Thiere mit Ausschluß des Menschen und zwar nur des sittlichen Menschen haben keine wahre Zweckthätigkeit, sondern verlieren diese wieder, indem sie in das bloß ursächliche Verhältniß zurücksinken.

Diese Ausstellung hängt zusammen mit der weiteren, daß der Verf. die Kategorieen nicht vollständig darstellt, noch auch nur ihre wahre Stelle andeutet. Die Kategorieen von Kraft und Aeußerung, Ding und seinen Eigenschaften, Form und Wesen, Wesen in seiner bestimmten Beziehung zum Begriffe der Erscheinung von Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit u. a. vermisse ich mehr oder weniger gänzlich. Ich glaube, daß dieß seinen Grund in der schon gerügten Abstraction hat, mit welcher H. die Ontologie behandelt hat. Ist es nicht eine reine Abstraktion, dem Wesen für sich ohne Mitbetrachtung der Beziehung ein besonderes Capitel zu widmen und ebenso den letzteren Begriff in einem besonderen Abschnitte zu behandeln, ohngeachtet er gar kein Sein für sich, sondern nur ein Sein an einem Anderen, nämlich eben am Wesen ausdrückt, so daß der Begriff des Wesens unmittelbar den der Beziehung in sich schließt und umgekehrt,

beide folglich in Eine und dieselbe Erörterung gehören? Wahrhaftig, hätte nicht der Verf seine Ontologie, wie seine ganze Metaphysik, jedesmal nach den einzelnen dogmatischen Capiteln mit einer langen Reihe historischer §§. überfüllt; — ich könnte mir kaum denken, wie er der Zusammenschrumpfung derselben auf wenige Blätter würde haben vorbeugen können, ohne ein Gefühl von der Dürre seiner Auffassung zu bekommen. Um theils diesen Tadel, theils meine frühere Bemerkung, wornach mir der Verf. dennoch eine in der Hauptsache richtige Ahnung von der ontologischen Trilogie der reinen Vernunft zu haben scheint, zugleich genauer zu begründen, deute ich hier meine Auffassung dieser Trilogie an. Sie ist kurz folgende: Die Einheit, jedoch sogleich in ihrer Unterscheidung in sich, also als Wesen, bildet allerdings den ersten Abschnitt der Ontologie. Indem nun aber diese Unterscheidung fortgeht bis zur Verschiedenheit, stellt sich die Einheit dar als Grund mit den entsprechenden Kategorieen der Ursache und des Zwecks, überhaupt der großen Gruppe der ätiologischen Begriffe, welche sämmtlich den zweiten Abschnitt bilden. Der Grund wirkt nun aber ein von ihm Verschiedenes; damit fehlt die ursprüngliche Einheit, von der wir ausgingen, und sie muß daher als das Allumfassende in allen verschiedenen Wesen begriffen werden, womit der erste und zweite Abschnitt logisch eins werden. Dieß geschieht nur in dem Begriffe der Gliederung, worin erkannt wird, wie das Vernunft-Ganze als Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit zu einem Organismus sich entfaltet, und in diesem Organismus ist ebenso erst die volle Wesensbestimmtheit des Einzelnen, folglich das erste Moment der Ontologie, wie die volle Grundthätigkeit desselben, aber nun als Wechselwirkung anschaubar. Wie nun in dieser Entwicklung alle Kategorieen ihre bestimmte Stellung und damit das Maaß ihres Seins erlangen; wie den drei Gebieten der Ontologie die drei Denkgesetze entsprechen, ja formell sie beherrschen, das auszuführen und damit, wie ich glaube, die reine Vernunftwissenschaft zu fördern, muß ich mir für ein anderes Mal vorbehalten, wenn meine

äußeren, freilich eine Darstellung der Vernunftwissenschaft, wie ich sie an sich geben zu können mir bewußt bin, nicht begünstigenden Berufsgeschäfte dieß gestatten. Deßwegen weil Hegel die Triplicität der Vernunft, dieses übrigens uralte Gesetz ihres Lebens, überall durchgeführt hat, sich von einer richtigen Anwendung derselben abhalten zu lassen, würde, wie auch H. bemerkt, nur ein Zeichen kleinlicher Neuerungssucht sein. Was wir von Hegel nicht lernen dürfen, sind nur solche Sätze, die eine einzelne Bestimmung, eine Seite des Begriffs als das ganze Urtheil geben und dadurch nur in lauter Correctiven sich fortbewegen können, dergleichen der Satz des Verf. §. 89 ist, daß das Wesen nur in seinen Unterschieden sei, während er später durchführt, daß der über den Unterschieden schwebende und über sie herrschende Zweck im Wesen seine Macht habe. Wir bemerken dieß nur zur Warnung und als einen Beweis, wie leicht ein auch sonst in der Maßbestimmtheit der Vernunft sich bewegendes Forschen in die Schiefheiten einer abstracten Dialektik zurücksinken könne.

Der zweite Theil der Metaphysik ist nach H. die Lehre vom Wirklichen und zerfällt in die Lehre von der Idee Gottes und von den Urformen des wirklichen Seins. Die erstere Lehre enthält folgende Hauptsätze: Das reine Sein ist nicht selbst die Macht, welche das Wirkliche schafft; es ist bloß das Nichtnichtzudenkende, eine Nothwendigkeit, die als solche nicht über sich hinauskann. Sollte das reine Sein vermöge seiner Nothwendigkeit etwas schaffen, so würde es aufhören, der Inbegriff absoluter Nothwendigkeit zu sein (§. 103). Die metaphysische Nothwendigkeit ist daher die bloße Möglichkeit zum Wirklichen. Der apriorische Idealgrund enthält die Möglichkeit der Wirklichkeit, vorausgesetzt, daß ein Realgrund auf dem apriorischen Idealgrund die aposteriorische Wirklichkeit aufbaut, die Schranken der Nothwendigkeit durchbrechend und durch einen Act der Freiheit die bloße Möglichkeit zur Wirklichkeit erhebend (§. 105). Neben dem Idealgrund des wirklichen Seins bedarf es somit eines Realgrundes und dieser ist Gott (S. 231). Und daß ein solcher existire, schließen wir aus dem Dasein eines

Wirklichen, das doch seinen Grund nicht in sich selbst haben kann. Kein Sein, weder das apriorische noch das aposteriorische, kann durch sich selbst existiren (§. 106). Soll man über den Begriff der Nothwendigkeit hinauskommen, so darf das Wirkliche nicht aus dem Begriff des Seins abgeleitet werden. Ist ein Wirkliches, so kann es nur durch freie Entschließung gesetzt sein. Die Freiheit ist die Macht des Seins und die Ueberwinderin der Nothwendigkeit, und Gott ist diese absolute Freiheit und Macht über das Sein (§. 108). Sogar Gottes eigenes Sein ist die That seines freien Willens (§. 109). Die Freiheit ist früher, als das Sein, und das vom Sein Unabhängige. Geht man bei der Bestimmung der Idee Gottes aus von dem Begriff des nothwendigen Seins, so entsteht der metaphysische oder ideale Pantheismus; setzt man das wirkliche Sein als den Grund Gottes, so entsteht der reale Pantheismus (§. 111), welchem verfallen zu sein, auch das System des Referenten das Unglück hat (§. 117, Anm. 2.).

H. hat sich in dieser Lehre vorzugsweise durch das neueste System Schellings leiten lassen. Die Lehre des Letzteren von einer absoluten Freiheit Gottes nicht nur gegen das endliche, sondern auch gegen sein eigenes Sein, hat H. wo möglich noch gesteigert, indem er, während Schelling der Freiheit Gottes ein Sein vorangehen läßt, die Freiheit Gottes schlechtweg als das Erste setzt (vrgl. §. 22). Der Verf. bemerkt in der Vorrede, seine Hauptabsicht in Veröffentlichung seiner Schrift sei gewesen, anregend dahin zu wirken, daß die höchsten Begriffe in einem anderen Sinne, als meist geschehe, und mit Rücksicht auf den Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit behandelt werden. Man sieht also, welchen Werth er auf seine Lehre von der absoluten Freiheit Gottes gegen das Sein lege, und wir müssen sie daher etwas genauer prüfen.

Vor Allem sprechen wir nun unser Einverständniß mit der Behauptung des Verf. aus, daß wir nicht im Stande sind, die ontologischen Begriffe als die schöpferischen Kräfte des Lebens zu be-

greifen. Denken wir uns nämlich die Ontologie als vollendet, so darf sie kein bloßes Aggregat allgemeiner Begriffe, sondern sie muß ein einheitliches System sein, folglich, wie schon Aristoteles erkannt hat, in einem Begriffe culminiren, der selbst durchaus einheitlich ist und die Identität des Allgemeinen und Einzelnen darstellt. Ein solcher Begriff aber ist kein ontologischer, er ist überhaupt kein Begriff mehr; denn Begriffe sind bloße Allgemeinheiten. Wo aber die Identität des Allgemeinen und Einzelnen hervortritt, da haben wir die Idee, und jene vollendete, uranfängliche Idee ist Gott. Erst nachdem das Abstracte, Allgemeine also mit dem Selbst als einem gleich Ewigen sich erfüllt hat, vermag es als schöpferisch begriffen zu werden. Wir sagen daher mit dem Verf., daß die Ontologie in die Theologie übergehen müsse, damit uns das Werden begreiflich werde, und daß diejenigen, welche den Begriff als solchen mit dem Attribute schöpferischer Macht bekleiden, sich nur einer unbewußten Personification verdächtig machen. Hiezu fügen wir aber die weitere Bemerkung, daß uns der unmittelbare Uebergang der Ontologie in die Theologie nicht gerechtfertigt zu sein scheint, und schon hierin müssen wir von dem Verf. abweichen. Wir haben schon früher aus einem erkenntniß-theoretischen Grunde dasselbe bewiesen; es erhellt aber von selbst, daß die volle Idee Gottes für unser Bewußtsein, obwohl ontologisch begründet, doch nur durch das Gesammtwissen des seienden Wirklichen vermittelt, daß folglich die allgemeinen ontologischen Begriffe durch dieses Wissen ihre volle Bereicherung erlangen müssen, ehe sich uns der absolute Einheitspunkt derselben in derjenigen Bestimmtheit und Fülle, die wir zu erkennen vermögen, erschließen wird. Wie kann auch der Verf. den kosmologischen Beweis, daß kein Sein, weder das apriorische noch das aposteriorische, durch sich selbst zu existiren vermöge, rein auf eine Ontologie stützen? Wahrhaftig nur in einer durchgeführten Kosmologie d. h. einer wirklichen Realphilosophie des Seienden, nicht aber in einer bloßen Ontologie, am wenigsten in einer solchen, welche, wie die des Verf. die bloße Möglichkeit des Wirklichen enthält, also nicht

einmal den reinen Begriff des Wirklichen erschöpft, kann der vollgültige kosmologische Beweis für das Dasein Gottes bestehen. Stellt die neuschelling'sche Lehre, so viel von ihr bekannt ist, und stellt ihr folgend auch H., wie er auf's Bestimmteste §. 154, Anm. 1 ausspricht, zwischen die Ontologie und Theologie ein empirisches Element, nämlich das analytisch gefundene Sein, als die nothwendige Vermittlung des vollen Begriffs des Wirklichen und ist hierin ein wahrer Fortschritt Schellings über Hegel's Formalismus hinaus enthalten: so fordert auch die Consequenz, beide durch eine besondere Wissenschaft, die des Wirklichen, zu vermitteln, und wo diese Consequenz nicht gezogen ist, beruht die Theologie lediglich auf Anticipationen. Es wäre sehr zu wünschen, daß Alle, welche an der Förderung der Philosophie arbeiten, diesen Punkt scharf denken, damit endlich der in der Anlage unserer Vernunft als einer bloß reflexiven Offenbarung der absoluten Vernunft so klar vorgezeichnete Organismus des Wissens zur bestimmten Anerkenntniß gelange.

Damit aber geben wir die positive Verbindung zwischen Ontologie und Metaphysik oder Theologie nicht im mindesten auf, und dieß ist ein Hauptpunct, worin wir von dem Verf. und, soviel wir wissen, von Schelling abweichen. Die Ontologie, sagen wir, muß, nachdem sie sich durch die Erkenntniß des Wirklichen bereichert hat, selbst zur Theologie werden. Wer diesen Satz Preis gibt, hebt alles Wissen auf und verfällt dem scientifischen Dualismus. Ist es nicht der entschiedenste Dualismus, wenn H. neben dem Idealgrunde des Seins noch eines Realgrundes bedarf, um das Wirkliche zu begreifen? Es heißt, alles Wissen, das durchaus monistisch, einig in sich selbst ist, verleugnen, und es ist ein Zeichen davon, daß man zur reinen Idee des Wissens noch nicht hindurchgedrungen ist, wenn man außer und neben dem reinen Vernunftsysteme noch irgend ein Unbegriffenes postulirt, um das Wirkliche zu begreifen. Etwas ganz Anderes ist es, wenn ich sage, zur vollen Erkenntniß des Wirklichen müssen die ontologischen Begriffe ihre empirische Concretheit erlangen, und wenn ich sage, außer und neben ihnen muß ein von ihnen

völlig Verschiedenes sein, damit die Wirklichkeit begreiflich werde. Jene Behauptung beruht auf der Erkenntniß der Schranke unseres Wissens, diese setzt einen Riß in die objective Vernunft selbst. Die erstere Annahme will nur die Vernunftbegriffe selbst in den Rang von Ideen erheben, die zweite befestigt zwischen Begriff und Idee eine unendliche Kluft. Wenn der Verf. wesentlich auf dem negativen Wege, durch den Beweis, daß das Seiende nicht durch sich selbst sein könne, auf ein Drittes, nämlich Gott, kommt; so macht er eben damit das Sein nicht bloß, wie er meint, zum Idealgrund des Wirklichen, sondern hebt seinen Begriff, also die Ontologie, gänzlich auf. Oder ist denn die Ontologie nicht die Wissenschaft von allem Seienden, also auch von Gott? Muß also nicht in ihr auch der reine Begriff von Gott vorgebildet sein, und was bedürfen wir daher weiter, als daß wir den in der Ontologie vorgebildeten reinen Begriff Gottes, nachdem er, wie dieß für unser Gottesbewußtsein ewig nothwendig ist, an der Wirklichkeit auf analytischem Wege sich bereichert hat, nun auch in der Metaphysik auf synthetischem so viel als möglich vollenden? Was ist der Grundbegriff der Ontologie? Wie wir gesehen haben und wie auch der Verf. durchführt, die Einheit, die sich als Zweck ihrer Setzungen behauptet. Wahrhaftig, denken wir unter allen Einheiten der Art die Grundeinheit, so ist sie nothwendig das allbeseelende Selbst des Universums, sie ist Gott. Der Verf. kommt von der Ontologie zur Theologie durch das Medium des kosmologischen Beweises. Dieß ist, wie neuerdings Reinhold in seiner Schrift über das Wesen der Religion vortrefflich gezeigt hat, die schlechteste Beweisart von dem Dasein Gottes. Sie beruht lediglich auf der unphilosophischen Voraussetzung des frühern Dogmatismus von der Einheitslosigkeit und Zufälligkeit der Welt; sie ist doppelt verwerflich, wenn man im Besitze einer Ontologie ist, welche alles Sein als ein einheitliches, im Monismus des Zweckbegriffs wurzelndes und in sich nothwendiges begreift, und die Behauptung, daß diese Nothwendigkeit bloße Möglichkeit sei, weil sie als solche nicht über sich hinaus könne (§. 103), ist eine leere Sophisterei, da eine

solche Nothwendigkeit über sich gar nicht hinauszugehen braucht, indem sie vielmehr Alles idealiter schon in sich begreift.

Einen Hauptnachdruck legt der Verf. auf seine Lehre, daß die Freiheit in Gott das Erste, die Macht über alles Sein, über alle Nothwendigkeit, auch über das Sein Gottes sei. In dieser von Schelling mittelst eines Klimax adoptirten Lehre findet er den Wendepunkt aller Philosophie, und jede entgegengesetzte Theorie hat nach ihm das unvermeidliche Schicksal, zum Pantheismus zu führen. Wie er auf diese Lehre komme und daß sein Beweis für den Uebergang aus dem nothwendigen Sein in ein ganz anderes, schlechthin freies, aller Beweiskraft ermangle, haben wir indeß schon gesehen. Gesetzt aber auch, der Verf. hätte bewiesen, daß eine solche Freiheit das Erste sein müsse; so wäre dieß nicht genügend für das philosophische Wissen, welches nicht allein die Nothwendigkeit der Begriffe auf analytischem Wege, sondern auch die Denkbarkeit derselben nachweisen muß. Daß nun aber die Freiheit früher als das Sein d. h. (vrgl. §. 115) als das göttliche Wesen, daß dieses Sein oder Wesen Gottes die That seines freien Willens sei (§. 109), hat H. nicht nur nicht denkbar gemacht, sondern ist auch, rund herausgesagt, ein Widersinn. Freiheit kann nicht sein ohne ein Freies; ein Freies aber ist ein Seiendes und jedes Seiende ist, wie der Verf. in den ersten §§. seiner Ontologie (§. 52. 53) selbst zeigt, in sich selbst Wesen. Die Freiheit Gottes kann also nicht seinem Sein, nicht seinem Wesen vorangehen, die letzteren sind nicht erst Acte seiner Freiheit, sondern sind vielmehr begrifflich die Voraussetzung seiner Freiheit. Besser also hätte, wenn von einem Vorangehen, einem früheren Sein einer jener Wesensbestimmungen der Gottheit je die Rede sein sollte, Schelling gesehen, als H., indem er von einem der Freiheit in Gott vorangehenden blinden Sein redet. In der That aber irren Beide gleich sehr, da sie reine Begriffsbeziehungen unter der Form der Zeit auffassen, folglich das Nacheinander der begrifflichen Erkenntniß, welches von ihr unabtrennbar ist, aber auch dadurch, daß jene Begriffe

als Bestimmungen des Wesens Gottes gesetzt werden, von selbst zurückgenommen wird, in dieses Wesen selbst hineintragen. Nein; eine Freiheit, die erst aus dem Sein sich erhebt oder die das Sein erst zu realisiren hat, ist gleichsehr nur eine endliche, das Attribut lediglich des werdenden Geistes. Der Triumph der philosophischen Erkenntniß ist auch hier nicht, außer und neben einem Nothwendigen eine ursprüngliche Freiheit nachzuweisen und zudem bloß das Daß derselben zu folgern, sondern das Nothwendige, das Sein oder Wesen in sich und aus sich als die Freiheit zu begreifen. Pantheistisch sind nur solche Systeme, welche bloß bei dem Wesen stehen bleiben, als wäre das verborgene, bewußtlose Sein der Grund und Ungrund einer ihm nie gewachsenen Freiheit. Diesen Pantheismen steht aber als der bloße, darum gleich einseitige Gegensatz eine Lehre gegenüber, welche eine absolute: uranfängliche Freiheit im Grunde nur postulirt *), welche ausdrücklich versichert, daß sie nur neben dem nothwendigen Grund des Wirklichen einen freien Realgrund nachzuweisen vermöge. Hier ist in Wahrheit keine Aufhebung des Gegensatzes, sondern nur das Eingeständniß des Bedürfnisses hievon, keine Auflösung des Knotens, sondern eine gewaltsame Durchschneidung desselben, und diese gewaltsame Durchschneidung ist hervorgegangen aus einem Gefühl der Uebermacht des Bandes der Nothwendigkeit. Schellings neueste Lehre — sagen wir — ist entsprungen aus jenem Gefühle der Uebermacht, welche die logische Dialektik behauptet, und dieser Uebermacht setzt er das Gefühl der Freiheit nur entgegen; er setzt es entgegen kühn, originell, aber nur nicht philosophisch. Daß die reine Nothwendigkeit des Seins bloße Möglichkeit sei, weil sie als reine d. h. schlechthinige Nothwendigkeit über sich selbst nicht hinauskönne, — diese, wie es scheint, Schelling'sche Wendung ist ein geschickter Kunstgriff, welcher durch die Raschheit, mit der er

*) Negative oder indirecte Beweise, ja selbst analytisch directe Beweise, welche von der Wirkung auf die Ursache schließen, wie der kosmologische, haben in der Metaphysik, die eine synthetische Wissenschaft sein muß, nur den Werth von Postulaten.

ausgeführt wird, zu blenden vermag; genauer beim Lichte betrachtet ist er nur ein Beweis, daß man selbst über die Nothwendigkeit nicht hinaus kann, daß man sie deßwegen nur durchbricht, ohne im Stande zu sein, sie in sich, innerlich in die Freiheit zu erheben.

Daß bei einer solchen bloßen Contraposition der Freiheit gegen die Nothwendigkeit die Geschichte der speculativen Idee Gottes, welche nur die innerliche, d. h. dialektische *) Lösung jenes Gegensatzes zu ihrem Ziele haben kann, unverstanden bleiben müsse, dafür kann der Grundriß, welchen der Verf. von einer solchen §. 112—122. gibt, als ein Beleg gelten. Platon soll nach ihm, weil er aus dem Begriff des wahrhaft Seienden alle weiteren Bestimmungen seiner Gotteslehre, wie die Idee des Lebens, des Guten, der Weisheit und Vernunft ableitete, für lange Zeit den Grund zum Pantheismus gelegt haben. Das heißt recht eigentlich lucus a non lucendo ableiten. Im Gegentheil, Platon bildet darum den Mittelpunkt der griechischen Philosophie, weil er erkannte, daß der in der ersten Epoche derselben hervorgetretene Gegensatz zwischen dem pantheistischen Sein der Eleaten und dem νοῦς des Anaxagoras innerlich aufzulösen sei, daß er gelöst werden müsse, — durch eine immanente Dialektik, die das reine Sein in sich selbst als des Lebens und der Vernunft theilhaftig begreift. Nur diese innerliche Erhebung des pantheistischen Princips, bei dem der Pantheismus als solcher stehen bleibt, in die theistische Idee ist die wahre Widerlegung des ersteren, weil sie zugleich die Bewahrheitung desselben, d. h. die Hinausführung desselben über sich selbst ist. Der Platonismus ist darum principiell die allein wahre Philosophie. Die Ahnung hievon ist durch alle Zeitalter der Speculation gegangen. Darum ist der Culminationspunkt der griechischen Philosophie ein vertiefter, mehr dialektisch ausgebildeter Neuplatonismus, dessen dialektische Tiefe H. gleichfalls nicht zu würdigen weiß (§. 113);

*) Das organische Wissen schließt das dialektische nicht aus, sondern als das Band seiner Beziehungen in sich.

darum schlägt auch Böhme, der erste unter den speculativen Philosophen der Neuzeit, denselben Weg ein, wie Platon, nämlich das reine Eine, diesen ontologischen Grundbegriff, welchen er dem Begriff des Seins, ja des Nichts gleich setzt, zu begreifen als sich selbst sich entgegensetzend und darin als Wille der Weisheit sich bestimmend. Wille ist, wie H. §. 120. hervorhebt, allerdings nach Böhme das Erste in Gott, aber nicht, wie H. glaubt, außer und ohne das apriorische Eine Wesen oder Sein, sondern das ächt Speculative, über einseitige Verstandesgegensätze Erhabene in Böhme ist, daß er selbst das ontologische reine Sein oder Eine als wollend, sich anschauend faßt und so allen Dualismus, den Gegensatz zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, zwischen Wissen und Glauben, zwischen Pantheismus und Theismus in seiner Wurzel tilgt. Die Einseitigkeit des Standpunktes, welchen H. einnimmt, und die Unfähigkeit, von ihm aus die Geschichte der Philosophie zu verstehen, zeigt sich aber nirgends eclatanter, als darin, daß er §. 119. als denjenigen, welcher das Räthsel aller früheren Zeit und die von Platon sammt allen griechischen Philosophen unerkannte Wahrheit endlich zum Bewußtsein gebracht habe, — Duns Scotus nennt! Wer in der einseitigen, halbwahren Lehre dieses Scholastikers, wie der Verf., das erste reine Verständniß des christlichen und philosophischen Princips, das aller früheren Zeit gemangelt habe, finden kann, zeigt schwerlich eine Einsicht in die Probleme der Geschichte, wohl aber die Halbwahrheit seiner eigenen Ansicht.

Und doch kann der Verf. die Lehre einer wesen- und grundlosen Freiheit Gottes, einer Freiheit, die früher als sein Sein sein und Gottes Wesen erst setzen soll, denn wirklich durchführen? Wenn wir sehen, wie derselbe alle diejenigen Systeme, welche den Willen in Gott als eins mit seinem Wesen und der Nothwendigkeit desselben setzen, eines eingestandenen oder unbewußten Pantheismus beschuldigt, und wenn wir dann doch lesen, daß Gottes Freiheit auch die metaphysische Nothwendigkeit seines Wesens sei (§. 109), daß in Gott gar keine Möglichkeit, sondern nur Wirklichkeit sei (§. 125), daß ihm also keine Willkühr, sondern nur Freiheit von

äußerem Zwange zukomme, die, wie Spinoza richtig erkannt habe, gleich ist der inneren Nothwendigkeit (§. 131. Anm.); so sieht man in der That nicht ein, wodurch sich H.'s Lehre von den so sehr bekämpften Systemen unterscheiden soll. Der einzige denkbare Unterschied, auf welchen der Verf. auch immer zurückkommt, ist etwa der, daß er vom Willen Gottes ausgeht, diesen Willen als Selbstbewußtsein faßt, und vom Willen erst die Vernunft Gottes ableitet, indem erst dadurch, daß dieser Wille in sich selbst wirke und spreche, das Selbstbewußtsein Gottes zur Vernunft werde (§. 124). Wenn aber dieß streng genommen wird, was heißt es anders, als ein blindes, vernunftloses Sein oder Wollen der göttlichen Vernunft vorangehen lassen, also in die Schelling'sche Lehre, welche der Verf. nach dieser Seite umgehen will, zurückfallen? Es ist gleichgiltig, ob man jenes der Vernunft Gottes vorangehende Unvernünftige Sein oder Wille nennt; auch Schelling hat es früher als ein Mittleres zwischen beiden beschrieben, und in der That Wille im eigentlichen Sinne des Wortes kann eine vernunftlose Selbstbestimmung nicht genannt werden. Bemerkt aber hiegegen der Verf., daß er ja den Willen Gottes in sich schon als Selbstbewußtsein setze; so erwiedern wir, daß dann von einem Wesen, welches Wille und Selbstbewußtsein hat, noch weniger gesagt werden könne, es sei annoch vernunftlos und die Vernunft müsse erst in ihm werden. Am wenigsten gewiß darf eine Lehre, deren charakteristische Eigenthümlichkeit darin bestehen soll, daß sie die Vernunft Gottes erst aus seinem Willen werden läßt, deßwegen allein den Anspruch auf das Prädicat des Theismus erheben gegenüber von solchen, welche Gottes Wesenheit in sich selbst als lautere Vernunft und damit als lauteren Willen fassen und dieß dadurch beweisen, daß sie dialektisch die reine, absolute Wesenheit als reine Einheit des Vielen, d. i. eben als absolute Vernunft bestimmen, welche folglich uno actu, uno intuitu auf zeitlose Weise selbstbewußter Wille ist*). Um so weniger darf

*) Es wird mir hier wohl gestattet sein, Einiges auf die Ausstellungen zu erwiedern, welche H. gegen meine Lehre erhoben hat. Er wirft

jene Lehre den genannten Anspruch erheben, als H. nicht umhin kann, dennoch anzuerkennen, daß die Vernunft Gottes nicht einseitig aus seinem Willen hervorgehe, sondern daß sie in Wechselwirkung stehen, damit „der Inbegriff höchster Vollkommenheit alle Accorde der göttlichen Harmonie zusammenfasse" (§. 126). Und bei dieser Harmonie wollen wir es belassen, und nicht mehr trennen, was in Gott eines ist und eines sein muß!

Der letzte Abschnitt bietet weniger Interessantes und in die Zeitfragen Eingreifendes dar. Was der Verf. über Raum und Zeit und das Werden des Körpers sagt, enthält vieles Beherzigenswerthe, nur daß die Ableitung von Raum und Zeit aus der „Beziehung der absoluten Freiheit auf die absolute Nothwendigkeit des metaphysischen Seins, also auf ein Anderes" (§. 135), die auch sonst hervortretende Annahme enthält, als ob, wenn gleich der Wille das einzig Erste sein soll, ihm doch das metaphysische Sein als ein Substrat zu Grunde liege. Im Uebrigen geht H. zu weit, wenn er die Darstellung der Cohäsionsverhältnisse der Körper na-

---

mir §. 117. Anm. 2 vor, daß ich den Begriff des Seins nicht überwunden habe, und daher dem realen Pantheismus verfallen sei. Wenn er unter Ueberwindung des Begriffs des Seins ein bloßes Absehen von diesem Begriffe und eine bloße Postulirung des Willens an der Stelle desselben versteht, so habe ich ihn nicht überwunden. Versteht er aber darunter eine dialektische Hinüberführung desselben in einen höheren Begriff; so war wenigstens das nicht nur die Absicht meiner Schrift, sondern es ist, wie ich glaube, das Charakteristische derselben, dasjenige, was ich als Problem einer ächten speculativen Gotteslehre erkannt habe, und worin gerade der „eigenthümliche Weg, den ich nach H.'s Aussage eingeschlagen habe", besteht. Ein ander Mal folgert er meinen Pantheismus daraus, daß ich den Ausdruck Persönlichkeit auf Gott nicht angewendet wissen will. Wahrhaftig eine solche Logomachie hätte ich nicht von dem oberflächlichsten Leser meines Buches erwartet; denn auch bei der flüchtigsten Lektüre desselben mußte er sehen, daß ich nur jenen Ausdruck verwerfe, weil er den Nebenbegriff des Zeiträumlichen in sich schließt, und daß ich dieß nur thue, um das, was man mit jenem Ausdrucke eigentlich besagen will, desto sicherer zu retten.

mentlich in der beschreibenden Form in die Metaphysik hereinnimmt; und in der Lehre vom Menschen kehrt derselbe Widerspruch wieder, der die Gotteslehre des Verf. durchzieht, daß die Freiheit des menschlichen Willens das Wesen des Menschen, erhaben über die Nothwendigkeit des metaphysischen Seins, Grund des Selbstbewußtseins (§. 177), und daß dennoch der „Willensentschluß nichts Anderes, als das Product verschiedener, sich kreuzender oder zusammenwirkender Vorstellungen" (§. 156. Anm. 2) sein soll.

Der Real-Idealismus;

mit Bezug auf J. U. Wirth „Die speculative Idee Gottes und die damit zusammenhängenden Probleme der Philosophie.“
(Cotta, Stuttgart und Tübingen 1845.)

Von

Dr. H. Schwarz.

Seit einigen Jahren sind die Versuche nicht selten, ein neues philosophisches System zu construiren, — zum Wenigsten ein Zeichen davon, daß das Leben in der Philosophie nicht erloschen ist. Wer freilich in einem der längst gegebenen Systeme die absolute Wahrheit ausgesprochen sieht, dem müssen alle jene Bestrebungen eher für einen Mangel philosophischen Wissens und Talentes, als für einen Vorzug desselben gelten, und wer vollends glaubt, es sei mit der Philosophie überhaupt zu Ende, der wird in den genannten Versuchen nur die Zuckungen eines ersterbenden Lebens schauen. Wer sich aber von diesen Meinungen frei erhalten und vornehmlich die Ueberzeugung von einem selbstständigen Leben des Geistes bewahrt hat, der wird die in Frage stehende Erscheinung als in der Entwicklung der Wissenschaft des denkenden Geistes nothwendig begründet erkennen. Denn halten wir uns nur an die immer allgemeiner sich aussprechende Gewißheit von der Ungenüge des bisher herrschenden, Hegel'schen Systems, so stellt sich ein Weiterstreben, wie das angeführte, nicht nur im Allgemeinen als nothwendig dar, sondern es gestaltet sich für die denkende Thätigkeit näher die Aufgabe, alle wirklichen Momente der absoluten Wahrheit, welche theils das Hegel'sche System selbst enthält, theils aber auch die ihm schon früher gegenübergetretenen Lehren

und die ganze Entwicklung der Philosophie überhaupt in sich schließen, zu einem neuen ebenso umfassenden, als tiefen Ganzen zu vereinigen. Wir meinen hiemit natürlich kein blos combinatorisches Verfahren, denn dieses bringt es nur zu einer äußerlichen Vereinigung, sondern eine solche Thätigkeit, welche allerdings alle bleibenden Momente, von welcher Seite sie auch kommen mögen, fixirt, sie aber eben als Glieder der Einen absoluten Idee weiß, daher von ihnen aus zu dieser vorzudringen bemüht ist, und keine Befriedigung findet, ehe sie diese, den absoluten Grund und Urquell von Allem erreicht und damit auch jene Momente erst wahrhaft erfaßt und festgestellt hat. Als ein Werk nun, welchem dieses Bestreben innewohnt, begrüßen wir das vor uns liegende. Es hat auch selbst ein bestimmtes Bewußtsein jener Aufgabe: mehr als einmal spricht Hr. Dr. Wirth in seiner Schrift aus, daß wir nach der ganzen Lage der Wissenschaft einem neuen, bedeutenden Abschluß der philosophischen Entwicklung entgegengehen, welchem eine ebenso tiefe Concentration in sich, als umfassende Gestaltung eigen sein werde. Eine natürliche Folge hievon ist es, daß Hr. Wirth keinen unbedeutenden Schritt auf dieser Bahn macht. Gerade deßhalb verlangt aber das hohe Interesse der Wissenschaft, in das von Hrn. Dr. Wirth aufgestellte System genau einzugehen und auch die Mängel, welche wir darin zu erblicken glauben, in ihrer ganzen Schärfe hervortreten zu lassen.

Ehe wir jedoch an die Darlegung des Inhalts der vorliegenden Schrift gehen, müssen wir noch über die Stellung derselben zu den herrschenden philosophischen Richtungen einige Worte vorausschicken. Obgleich nämlich die ganze neuere Philosophie immer bestimmter auf Ueberwindung des Gegensatzes zwischen dem Idealismus und Realismus von der Grundanschauung jenes aus, d. h. auf den absoluten Idealismus, hinzielte, so ist doch unläugbar dieses Ziel bis jetzt noch nicht erreicht. Ja dieß gilt in dem Maaße, daß es nicht sehr zu verwundern ist, wenn gerade in der neuesten Zeit Manche dazu gekommen sind, jenes Ziel überhaupt als etwas Unerreichbares, in sich Irriges anzusehen und das gerade Gegentheil desselben, einen absoluten Realismus, für das Wahre zu er-

klären. Außer dieser Richtung gibt es nun schon längst eine andere, welche zwar gleicherweise einen reinen Idealismus als etwas Unmögliches betrachtet, dabei aber dennoch dem Idealismus sein Recht nicht abzusprechen vermag. So wurde diese Richtung zu einer vermittelnden, und die Spitze eines solchen vermittelnden Verfahrens zwischen Realismus und Idealismus enthält nun das von Wirth in jener Schrift aufgestellte philosophische System. Als solche Spitze läßt dieses einestheils das Reale zu größerer Selbstständigkeit, anderntheils die einheitliche Beziehung des Idealen und Realen zu deutlicherer Bestimmtheit gelangen. Gerade diese Eigenthümlichkeit verleiht daher dem Wirth'schen Systeme eine besondere Wichtigkeit in unsern Tagen, indem es durchgehends einen gewaltigen Protest gegen einen einseitigen Idealismus, wie gegen den bloßen Realismus bildet. Es hält die wesentliche Zusammengehörigkeit des Realen und Idealen fest, und läßt sie in dem letzteren, wesentlicheren Elemente begründet sein. Weil aber Hr. Wirth, eben als jene vermittelnde Richtung nach der Seite des Realen und des Idealen hin klar herausbildend, den Gegensatz dieser noch nicht ganz bewältigt hat, so kann er sie nur zu der hiebei noch möglichen Einheit zusammenbringen. Ist jedoch anders der volle Idealismus das Wahre, so muß sich gerade hier, an dieser Ausbildung durch W., am deutlichsten zeigen, daß der Gegensatz des Idealen und Realen vollkommen zu überwinden und dieses als das volle in jenem Befaßte und aus ihm Producirte zu begreifen ist.

Daß aber dem Wirth'schen Systeme mit den bereits gemachten Bemerkungen und mit seiner Bezeichnung als Real-Idealismus kein Unrecht geschieht, dafür sei Folgendes aus der Wirth'schen Schrift selbst angeführt. In dieser sagt Hr. Dr. Wirth S. 48: „Wir gestehen nichts zu wissen von dem leeren Spiritualismus unserer Zeit, uns gefällt der verständige Realismus der Alten, der Pythagoreer, des Empedokles, Aristoteles und der Neu-Platoniker, welche, indem sie Gott als νοῦς erkannten, auch die Nothwendigkeit des realen Elements in ihm begriffen hatten und ihn fast einstimmig als den Geist des reinen, centralen Universums sich

dachten. So lange wir nicht wieder zu diesem verständigen Realismus der Alten zurückgekehrt sind, wird es auch nicht zu einem wahren Idealismus in der Philosophie kommen und der Begriff Gottes, als des absoluten Geistes, weil kein Geist ohne ein entsprechendes Sein denkbar ist, sich immer wieder in die leere Abstraction einer subjectlosen Allgemeinheit auflösen." Aehnlich bezeichnet Hr. Wirth S. 58 als Mangel der ganzen bisherigen Philosophie der Deutschen das, daß sie kein ewiges Universum kenne, dessen Kenntniß den Hauptvorzug der griechischen Philosophie ausmache. Wie man aber troß der gewichtigen Einwendung gegen eine derartige Anschauungsweise, nämlich des Vorwurfs des Dualismus zwischen Geist und Materie, wieder zu Aufstellung eines ähnlichen Systems kommen konnte, haben wir bereits angedeutet. W. läßt auch selbst der Darstellung seines philosophischen Systems als zweiten, bei weitem umfangreicheren Theil seiner Schrift eine Betrachtung sowohl der alten, als neuen philosophischen Systeme, besonders hinsichtlich ihrer Gotteslehre, folgen. Obgleich aber Hr. Wirth vorher zu sehr darauf dringt, daß seine Lehre das Resultat aller bisherigen Systeme sei, so hindert ihn dieß doch nicht daran, seine Theorie als rein und voll in sich gegründete voranzustellen. Fangen wir also auch in unserer Darstellung hiemit an!

Wir übergehen dem uns vorliegenden Zwecke gemäß das vielfach Bedeutungsvolle, was Hr. Wirth besonders über den gegenwärtigen Zustand der Philosophie und über das religiöse Bewußtsein in seiner Vorrede und Einleitung bemerkt. Er findet den Mangel der Philosophie unserer Zeit hauptsächlich darin, daß sie bloßes Begriffswissen und nicht Wissenschaft der Ideen sei. Die Religion wurzelt nach W. in dem uranfänglichen Gefühle des Geistes, dem unmittelbaren Innewerden seines ewigen Wesens. Dieses Gefühl ist jedoch der klarsten Intelligenz fähig und ihrer zur Reinigung von fremden Ingredienzien bedürftig.

Um nun aber den Grundbegriff, das Princip der Philosophie zu gewinnen, geht W. aus vom Begriffe des mannigfaltigen Wissens, das wir haben und dessen Mangel, sowie die Forderung des

philosophischen, eigentlichen Wissens darin beruht, daß jenes mit nicht abgeleiteten Sätzen beginnt, eben damit unbegründet, problematisch ist. Das Princip der Philosophie dagegen muß einerseits subjectiv begründet, andererseits objectiv voraussetzungslos, alles Andere setzend sein. Der Anfang, Ausgangspunkt für Erreichung dieses, des wirklichen Princips der Philosophie ist daher das schlechthinige Gesetztsein, das Sein durch Anderes, was eben das schlechthin Mannigfaltige ist.

Wegen der großen Bedeutung der Anfangsbegriffe für das ganze folgende System müssen wir nun in Betreff des eben Dargelegten schon hier das als Mangel aussprechen, daß Hr. Dr. Wirth S. 8, wo er jenes abhandelt, das mannigfaltige Wissen zu dem eigentlichen in keine positive Beziehung gebracht hat, sie vielmehr einander nur negativ entgegenstellt, so daß es schlechthin unerklärlich ist, wie man nur von einem mannigfaltigen Wissen reden kann. Es fehlt zwar bei W. die innerliche, nothwendige Beziehung des mannigfaltigen Wissens zu dem philosophischen nicht ganz, aber es ist dieß bei ihm ein Gedanke, den er sogleich wieder in der negativen Betrachtung verschwinden läßt. Hr. W. sagt nämlich S. 8: „es" (das bedingte, problematische Wissen) „setzt durch die Annahme von Axiomen ein anderes Wissen voraus, welches diese Axiome erst ableitet; ein problematisches" (ist jenes Wissen), „denn jedes unbegründete Wissen ist problematisch. Ein problematisches Wissen aber ist kein Wissen. Es muß aber ein Wissen geben." Indem sonach hier im Anfange schon das mannigfaltige Wissen fast ganz unvermittelt neben dem eigentlichen Wissen hergeht, ist dieß ein Vorspiel, ja ein Grund davon, daß bei W. das Mannigfaltige, Gegebene immer noch einen unvermittelten Rest neben dem Einheitlichen, Insichbegründeten bildet, obwohl — was auch schon der fragliche Anfang zeigt — in die hiebei noch möglichst nahe Beziehung zu diesem gebracht wird. Vollkommen aber wäre der besagte Mangel nur dann vermieden, wenn die Forderung des eigentlichen Wissens ganz bestimmt als eine Forderung des mannigfaltigen Wissens aufgestellt, damit das mannigfaltige Wissen als ein sich selbst in das eigentliche Wissen und zu

diesem aufhebendes nachgewiesen würde. Was wir so schon hier in den Anfangsmomenten auszusetzen gefunden haben, zeigt sich in seinen Wirkungen sogleich weiter in dem Fortgange, welchen W. nimmt. Hr. Dr. Wirth unterscheidet nämlich eine schlechthin subjective und eine objective, reelle Bestimmung des Princips. Das philosophische Wissen muß ja im Gegensatz zu dem mannigfaltigen Wissen ein begründetes, aber zugleich voraussetzungsloses Princip haben; das erstere nun ist die subjective, das letztere die objective Seite. „Das Andere, welches das Princip begründen soll," ist daher „nicht Grund, sondern vielmehr Principiat des letzteren." Bis jetzt ist aber nach Hrn. W. das Princip nur formal bestimmt, sehen wir, wie es die materiale Bestimmung erlangt! W. sagt S. 11 f. „Aber eben dieß letztere, der Begriff der Voraussetzung selbst, muß auf die Materie des absoluten Princips führen. Weil das Princip der Philosophie ein absolutes, das Setzende alles Anderen ist, so muß der Anfangsbegriff, aus dem es dialektisch resultirt, das schlechthin Gesetzte sein. Hier haben wir schon ein Was und dieses muß auf das Was des Princips leiten. Das schlechthinige Gesetztsein ist das Sein durch Anderes. Dieß ist aber das schlechthin Mannigfaltige" ... „Das absolute Princip aber muß das Gegentheil hievon, es muß ein Nichtgesetztes sein. Folglich muß es auch das Gegentheil des Mannigfaltigen, d. h. es muß die Einheit sein." Betrachten wir nun diese Deduction näher, so springt sogleich in die Augen, daß W. den Begriff des Princips nur unmittelbar mit dem seines Gegentheils und von diesem aus hat. Das Principiat ergibt sich zwar dadurch, daß es der objectiven Bestimmung des Princips gegenüber als das Gesetzte, Mannigfaltige erscheint, daher selbst wieder als Gegensatz von jenem aus. Aber indem die Bestimmung des philosophischen Princips doch vor Allem aus dem Gegensatze zu dem mannigfaltigen Wissen folgte, so ist es doch immer vorherrschend das vorgefundene Wesen des mannigfaltigen Wissens, welches für das Princip der Philosophie die Bestimmungsmomente abgibt. W. selbst sagt zwar S. 12: „Wir nehmen das Gegebene nicht unmittelbar auf. Durch die formale Erkenntniß des Princips entsteht

uns der Begriff des Gegebenen oder Vorausgesetzten." Wie es sich aber hiemit in Wahrheit verhält, zeigt das zuvor Auseinandergesetzte, zeigt sich deutlich ferner auch darin, daß bei W. das Mannigfaltige gar nicht aus der Einheit abgeleitet ist. Es ist wohl das Gesetztsein von dieser als dem absolut Setzenden aus behauptet, aber nicht wirklich als solches dargelegt. Das absolut Setzende ist so nur unmittelbar mit seinem Gegensatze, und dieser, das Gegebene, ist in seinem vorherrschenden Vorgefundensein nicht ganz aufgehoben, nicht wirklich als Product des absolut Setzenden begriffen. Eben damit ist dieses selbst nicht das vollkommen Producirende, als das absolut Setzende nicht auch wirklich und ganz vollzogen. Weil nun zwar hier das Gegebene nicht nur überhaupt als das Andere, oder die aufgehobene Setzung, sondern bestimmter als das Gesetztsein gefaßt ist, so ist bei W. das stärkste Streben, dieses als das wirkliche und volle Product von jenem zu gewinnen, aber dieses Streben ist durch die anfängliche Fassung der Begriffe schon gehemmt und nicht zu voller Klarheit gediehen. Es erlischt deßhalb das Mannigfaltige einerseits sogleich in der Einheit, taucht aber andererseits alsbald wieder neben dieser hervor, welche so unmittelbar als mit dem Gegensatze behaftet erscheint.

Die Einheit, das Princip der Philosophie, zugleich der erste Begriff Gottes, sie, „die durchaus ohne Unterschied in sich selbst ist," noch gar nichts Mannigfaltiges in sich enthält, hat ihr Wesen näher in der Sichselbstgleichheit. Sie ist so „das rein Seiende," „der reine Gott, der Allmittheilsame, das reine Gute, das wir nur im reinen Anschauen erfassen."

Ehe wir aber von hier aus Hrn. Dr. Wirth weiter folgen, müssen wir zunächst über die Stellung des Principiats zum Princip bei ihm noch etwas beifügen. Der erste, constitutive Theil des Wirth'schen Werks nämlich mit der Ueberschrift: Theorie des Absoluten, hat zum ersten Abschnitt: Gott und das ewige Universum, und das Erste in diesem ist das Princip der Philosophie. Von der Darstellung des Princips nun ist bei W. die des Principiats so wenig gesondert, daß beide eher vermischt ineinanderlaufen, und

der Anfang §. 1 in zu aphoristischen Sätzen gewonnen wird, durch deren weitere Verfolgung und bestimmtere Scheidung das dualistische Nebeneinanderlaufen der Einheit und des Mannigfaltigen vermieden worden wäre. Da aber der Natur der Sache nach das Principiat, der Anfang, die subjective Hinzuleitung zu dem eigentlichen Principe des Systems, von diesem streng zu sondern und ihm so vorauszuschicken ist, so bildet, falls dieß nicht geschieht, der im Principiat enthaltene Begriff nothwendig einen unbewältigten Rest in und neben dem Princip selbst. Allein noch ein Weiteres folgt aus dem Mangel jener Sonderung, das, daß bei W. die Eintheilung, zunächst die Bezeichnung des ersten Abschnitts des philosophischen Systems, sich nicht, wie es die philosophische Construction fordert, aus dem Principiate ergibt. Es ist um so wichtiger, dieß als keineswegs zufällig hervorzuheben, da W. auf dem andern, wahren Wege keineswegs zu Gott und dem ewigen Universum, sondern rein und einfach zu dem Begriffe Gottes gekommen wäre. Endlich aber müssen wir als sehr bezeichnend für das Wirth'sche System Folgendes anführen. W. beginnt nach der Einleitung mit der Ueberschrift: „Erster Theil. Theorie des Absoluten." Hierauf werden nun wohl die Meisten als zweiter Theil erwarten: Theorie des Endlichen oder der Welt. Statt dessen finden wir aber S. 116: „Zweiter Theil. Geschichtliche Entwicklung der speculativen Idee Gottes." Geht sonach das ganze System Wirth's in der Theorie des Absoluten auf, so ist dieß ein neuer, sprechender Beweis dafür, daß das Gegebene auch hier noch unvermittelt in das Absolute hinein-, neben dasselbe aufgenommen ist. Ganz deutlich zeigen dieß die Theile der Wirth'schen Theorie des Absoluten: 1) Gott und das ewige Universum, 2) Gott und das zeitliche Universum, 3) Gott und das zeitlichewige Universum, 4) das Absolute, Gott in der reinen Fülle seines Seins. Ueber diesen vierten Theil werden wir unten näher reden, die drei ersten Theile aber beweisen klar, daß, indem so das Universum, die Welt unmittelbar zu dem Absoluten hinzugesetzt wird, weder das Endliche, noch das Unendliche zu seinem vollen Rechte kommt. Demungeachtet verkennen

wir keineswegs das tiefe speculative Streben, welches Hrn. Dr. Wirth selbst zu jenen Mängeln geführt hat; es ruht letztlich in dem vollkommen richtigen Gedanken, daß das Endliche in seinem ungeschmälerten Wesen als volles Product des Unendlichen zu begreifen ist. Indem aber W. eben die volle Production des Endlichen aus dem Unendlichen, des Realen aus dem Idealen, der Materie aus dem Geist nicht zu erfassen vermag, hat sich ihm jener Gedanke selbst nicht seinem vollen Inhalte nach dargestellt, und kommt W. nun dazu, die ersteren der angeführten Momente unmittelbar zu Elementen der letzteren zu machen, dadurch das reine, volle Wesen dieser, sowie jener zu schmälern. Der weitere Fortgang des Wirth'schen Systems wird dieß immer deutlicher herausstellen.

Die reine Einheit ist nach Wirth der erste Begriff, der zweite ist der der ewigen Wesenheit. Sehen wir vor Allem, ob und wie W. von der reinen Einheit weiter zu kommen vermag. In Beziehung auf das „ob" werden wir sogleich zweifelhaft werden, wenn wir bei W. von der reinen Einheit als dem rein Seienden, dem in sich schlechthin Unterschiedslosen, absolut sich selbst Gleichen lesen. Wir finden ferner von der reinen Einheit zwar nicht Starrheit oder Leblosigkeit behauptet, ebensowenig wird derselben aber auch nur mit Einem Worte Bewegung, Leben, Thätigkeit zugesprochen. Dieß läßt freilich der Begriff des rein Seienden, des bloßen Seins nicht zu, und es ist so nicht abzusehen, wie aus der reinen Einheit die ewige Wesenheit, sei es, in welcher Weise es wolle, werden kann. Es beginnt daher bereits an dieser Stelle die Wahrheit sich zu erweisen, welche sich uns unten noch bestimmter ergeben wird, daß nämlich der Begriff des reinen Seins in keinerlei Art für den des Absoluten genügend ist. Eben dieß aber halten wir für die nicht geringste Bedeutung der vorliegenden Schrift, daß in ihr der auch sonst wieder auftauchende Begriff des Absoluten als reinen Seins in seiner Nichtigkeit klar hervortritt; denn theils steigt Hr. Wirth selbst, um das Wesen des Absoluten sowohl, als des Endlichen voller zu gewinnen, zu einem höheren Begriffe jenes, zu dem des Geistes auf, theils offenbart sich bei Wirth, wie mit einem höheren, und zwar dem

allein adäquaten Begriffe des Absoluten, dem des absoluten Geistes, sogleich zu beginnen ist. Dieß letztere erhellt daraus, wie W. nun von der reinen Einheit zu der ewigen Wesenheit gelangt; er thut dieß in folgender Reflexion.

„Die reine, ideelle Einheit ist, wie sie am Anfange ist, das Nichts aller Bestimmtheit, das pure, lautere Unendliche, dasjenige, was durchaus keine Anderheit in sich enthält, sondern nur sich selbst gleich ist. Aber eben dieses Gleiche, welches sich nur auf sich selbst bezieht, ist das Bestimmte." Da die Einheit jedoch als solche das Nichts aller Bestimmtheit, das Unbestimmte ist, ist sie nunmehr Einheit des Bestimmten und Unbestimmten, hat diese als Elemente. Näher ist die Einheit so Einheit der Discretion und Continuität, sofern dadurch, daß das Unbestimmte als Ausschließen des Bestimmten Bestimmtheit ist, viele Eins entstehen. Die Einheit als diese Thätigkeit, die vielen Eins zu setzen, ist Discretion, umgekehrt ist die einheitliche Beziehung der vielen Eins, die auch mit jener Einheit gegeben ist, die Continuität.

Fassen wir nun diese Ausführung näher ins Auge, so werden wir schon hier das Bestreben Wirth's rühmend anerkennen müssen, auf jenem seinem Wege für den Dynamismus und die Construction der Materie einen vollen Grund im Absoluten zu finden und dieses als dasjenige zu erfassen, welches die Materie in directer Weise aus sich setzt. Gerade aber dieses Vorzugs wegen tritt der Mangel der Wirth'schen Construction um so deutlicher hervor. Hat man nämlich die Wirth'sche Lehre von der reinen Einheit gelesen, so muß man jenen Uebergang von dieser zur ewigen Wesenheit auf den ersten Anblick für rein formalistisch halten, man findet nun auf einmal, daß das Unbestimmte eben als solches, als Ausschließen des Bestimmten, ein Bestimmtes ist. Sieht man die Sache jedoch näher an, so findet sich auch in dem Citirten ein Zwischensatz, der die nähere Lösung der Sache enthalten soll, aber schon dadurch verdächtig ist, daß er so unvermerkt das eigentliche agens hereinzubringen sucht. Dieser Zwischensatz lautet: „(dieses Gleiche,) welches sich nur auf sich

selbst bezieht". Nichts Anderes als dieses Sichaufsichbeziehen, die Reflexibilität, Reflexion in sich, wie besonders später von W. gesagt wird, ist es also, wodurch die reine Einheit nun unmittelbar Einheit des Bestimmten und Unbestimmten ist. Zuerst nun aber müssen wir über diese Action bemerken, daß ihrer bei Beschreibung der reinen Einheit mit keinem Worte Erwähnung geschieht, und daß auch hier, bei der reinen Wesenheit, dieser Vorgang der reinen Einheit gar nicht erklärt und begründet wird. Dieß ist sehr natürlich, da sich bei näherer Verhältnißsetzung jenes Sichaufsichbeziehens zu der reinen Einheit ergibt, daß durch jenes diese in Wahrheit aufgehoben ist. Denn hat die Einheit als sich auf sich beziehend die Elemente des Bestimmten und Unbestimmten, so ist sie eben nicht mehr reine, schlechthin unterschiedslose Einheit, und ist die reine Einheit als sich selbst gleich unmittelbar jenes, so ist ebenfalls für sie als unterschiedslose keine Stelle mehr. Daran schließt sich nun aber das Zweite, daß das Sichaufsichbeziehen, das Mitsichzusammengehen immer und unwillkürlich nur ist im Gegensatz zu einem Andern, welchem gegenüber die Reflexion in sich Statt findet. Hrn. Dr. Wirth's eigene Erklärungen über das Wesen des Bestimmten S. 15. zeigen dieß ganz deutlich, so z. B. wenn er sagt: „Das Bestimmte ist, was sich schlechthin gleich bleibt, nicht durch eine fremde Influenz sich aus sich heraus reißen und durch dieselbe seine Gleichheit mit sich aufheben läßt, sondern in sich beharrt und sich nur auf sich selbst bezieht." Ist so klar, daß auf jene Weise, mit der Einheit als sich auf sich selbst beziehender das Moment des Gegensatzes, der Anderheit, des Mannigfaltigen, obwohl auf die feinste Art, unvermittelt aufgenommen ist, so folgt aus jener Action aber noch ein Drittes für die reine Einheit selbst. Wie soll der reinen Einheit als dem rein Seienden, als bloßem Sein jene Thätigkeit zukommen? Es ist dieß für sie als des reinen Sein schlechthin unmöglich. Die Reflexibilität, Reflexion in sich wird daher am Ende von Hrn. Wirth selbst als etwas aus und in sich Thätiges, darum letztlich Geistiges gefaßt, worüber wir unten weitläufiger reden werden, und was in den dann zu citirenden Stellen W's S. 34 f. von diesem selbst

klar ausgesprochen ist. Aber deßhalb ist es nun ein um so deutlicher hervortretender Fehler, daß W. nicht mit dem Absoluten als Geist, sondern mit ihm als reiner Einheit, dem Sein, dem rein Seienden begonnen hat. Insofern gilt es auch noch Hrn. Dr. Wirth selbst, was er S. 298 über Spinoza bemerkt: „Also das Allerniederste, dasjenige, was das Wesen der anorganischen Schöpfung ausmacht, soll das Allerhöchste, das Alleräußerlichste, das bloße Sein, soll das innerste Centrum der Welt, das schlechthin Prädicative soll das Substanzielle sein!" Eine nothwendige Folge von all dem ist aber endlich, daß alsbald und in dem ganzen Verlaufe des Wirth'schen Systems die reine Einheit als das rein Seiende ganz zurücktritt, dagegen das Sichaufsichbeziehen, welches allerdings ohne eine Einheit auch nicht sein kann, aber nach Hrn. Wirth selbst das Eigenthümliche der ewigen Wesenheit begründet, fortan den dominirenden Begriff bildet. Und müssen wir dem Dargelegten gemäß urtheilen, das Einheitliche und das Mannigfaltige, das Ideale und Reale, das Absolute und das Endliche seien bei W. noch nicht vollkommen vermittelt und in ihrem Gegensatz überwunden, so können wir doch auch an diesem Puncte seiner Construction nicht verkennen, daß er auf's Stärkste und Bestimmteste zu wirklicher Einheit und Vermittlung jener bisher stets noch dualistischen Elemente hinstrebt. Sehr richtig verlangt W. daher S. 18, daß die Differenz weder bloß vorausgesetzt, noch auf indirecte Weise gewonnen werden dürfe. Aber betrachten wir den Weg, welchen W. selbst gegangen ist, so müssen wir sagen, daß er zwar den zweiten Fehler, nicht aber den ersten vermieden und deßhalb auch die directe Weise nicht vollkommen erreicht hat.

„Vermöge der Discretion," sagt Hr. Wirth S. 19 f., „sucht die Wesenheit sich als unendlich viele Eins zu bethätigen und dieselben auseinander zu halten, aber vermöge der Continuität läßt sie diese vielen Eins in einander übergehen. Hiedurch entsteht die reine Ausdehnung oder die reine Materie, welche Aether heißt und ist"... „Als diese Materie setzt sie," die Wesenheit, „sich ganz unmittelbar. Sie selbst, die Wesenheit,

ist zwar nicht die Materie; sie ist vielmehr unsinnlich; aber diese ihre Unsinnlichkeit ist keine Reflexion in sich selbst, und ist daher unmittelbar ein Erscheinen". In diesen Sätzen, welche den weitern Fortgang des W'schen Systems enthalten, sehen wir das verdienstliche Bestreben, die Materie als reine Erscheinung des Unsinnlichen, Ideellen, ebendamit als vollkommen von und aus diesem Gesetztes zu begreifen. Ist aber die Wesenheit nach W.'s Sätzen die unmittelbar als Materie sich setzende, das so erscheinende Innere, so erkauft W. die Production des Reellen aus dem Ideellen dadurch, daß er dieses in seinem wirklichen, ebendamit selbständigen Insichsein stört, und dasselbe ähnlich dem Hegel'schen Absoluten unmittelbar in das Anderssein übergehen läßt, eben weil es an diesem seine Existenz hat. Das Ideelle ist so auch hier noch mit dem Reellen als einem ihm gegensätzlichen behaftet, von diesem als dualistischem Elemente nicht wirklich befreit. Aus diesem Grunde ist auch die Materie nicht volles Product aus und von dem Ideellen. Die Materie soll zwar nach W. selbst aus der Wesenheit entspringen, aber statt daß diese nun wirklich jene aus sich setzte, setzt sie sich selbst unmittelbar als diese, erscheint unmittelbar so, ist im Allgemeinen nur das Innere derselben als ihres Aeußeren. W. zeigt daher schon hier, daß im Ganzen seine Grundanschauung von dem Verhältnisse des Ideellen und Reellen keine andere ist, als die des Innern und Aeußern. Obwohl nun bei diesem Verhältnisse das Innere die über das Aeußere dominirende und in letzter Instanz dieses nahezu gänzlich schaffende Macht ist, so ist dabei doch jenes in seiner Existenz immer unmittelbar bedingt von dem Aeußeren, es ist Inneres nur als Inneres des Aeußeren. Das, welches dieses Innere bildet, kommt daher nicht dazu, vollkommen auf sich zu stehen und mit voller Selbstmacht das Andere aus sich zu setzen.

Näher aber „entspringt" nach W. S. 20 „die Materie aus dem Ideellen durch seine Selbstauseinanderhaltung." „Denken wir uns," sagt er eben dort, „genau ein Ideelles, das sich selbst auseinanderhält, discret verhält, und doch die discreten Eins in

der Einheit auf einander bezieht; so ist nothwendig eine Materie gesetzt. Wir haben nun der Aufforderung W.'s nachzukommen und die Sache möglichst genau zu denken gestrebt, müssen aber offen gestehen, daß wir nicht haben einsehen können, wie man auf jene Weise über das Ideelle hinauskomme. Auch das sich selbst auseinanderhaltende, discrete und sich wieder auf die Einheit beziehende Ideelle bleibt ein Ideelles, man mag die Sache wenden und drehen, wie man will. Der tiefste Begriff der Materie ist vielmehr schon nach Schelling der, daß sie erloschener Geist, erstarrte Intelligenz ist, und muß dieß von der reinen Materie, welche W. hier aufstellt, am reinsten gelten, so können wir jene Wirth'sche Deduction der Materie nur für die Folge der dort vorliegenden nicht vollen Erfassung und Herabdrückung des Begriffs des Ideellen halten.

Mit der Setzung der reinen Materie oder des Aethers ist jedoch nach Hrn. Dr. Wirth die Actualität der Wesenheit noch nicht abgeschlossen. Der Aether, die reine Ausdehnung, ist formlos. Die Wesenheit aber, fährt W. fort, ist an sich Einheit, folglich auch die Kraft, das Mannigfaltige, das ihr immanent ist, auf die Einheit zu beziehen, d. h. sie ist formirendes Princip. Den formlosen Aether formirt die Wesenheit aber nun so, daß sie die Continuität unter die Potenz der Discretion und diese unter die Potenz jener setzt, wodurch die Contractiv- und Expansivkraft entsteht, welche, weil im Gleichgewichte wirkend, den Aether gleichsehr ausspannen und centralisiren. Hieraus entspringt der ätherische Sphäros. In diesen Sätzen W.'s leuchtet das bereits berührte richtige Bestreben wieder hervor, dem Dynamismus eine vollere Kraft der Setzung zu vindiciren, oder, wie W. S. 20 sagt, den „Dynamismus als Grund des Materialismus" zu erfassen, womit eben auch das weitere Streben gegeben ist, den Dynamismus auf das Absolute, das Allbefassende, den Urgrund, bestimmter zurückzuführen und in diesem auch für jenen die Fülle des Seins, wie die ganze Art und Weise der Setzung zu gewinnen. Daß aber dieß von W., obwohl angestrebt, doch nicht vollkommen erreicht ist, zeigt sich hier in einem neuen Bei-

spiele. Es ist wesentlich die in den obigen Sätzen enthaltene Doppelsetzung der ewigen Wesenheit, zuerst als Discretion und Continuität, dann als Expansion und Contraction, in keiner Weise näher begründet; sie ist eben mit dem Aether als dem zuerst formlosen, aber nothwendig zu formirenden gegeben, und doch hätte eine Begründung aus der Natur der ewigen Wesenheit selbst um so mehr geleistet werden sollen, als bei dem ganzen Fortgange in der Construction des Absoluten nach Hrn. Dr. Wirth sich sonst nie eine solche Doppelsetzung findet, sondern mit dem Sichinsichzurückwenden immer eine höhere Weise des Absoluten resultirt. Diese allgemeine Norm hier zu verlassen, war W. freilich durch die Natur der Sache selbst genöthigt, denn bei der nächsten Stufe des Absoluten, bei dem göttlichen Leben ist nothwendig jene unorganische Bildung des Universums als vollendete, ist die formirte Materie Voraussetzung. Solche Bewältigung des constructiven Ganges durch das Empirische, wie die obige, ist aber eine Folge davon, daß das letztere nicht in seiner ganzen Tiefe und Fülle philosophisch erfaßt ist, ebendaher auch nicht vollkommen aus der philosophischen Idee selbst fließt. Ja es wäre offenbar consequenter von Hrn. Wirth gewesen, wenn er die Discretion und Continuität geradezu zu den Elementen der reinen Einheit, die Expansion und Contraction zu denen der Wesenheit gemacht hätte. Denn einerseits wäre dann dem sein volles Recht geschehen, wozu W. sich selbst getrieben findet, nämlich die Discretion und Continuität der reinen Einheit möglichst nahe zu rücken und ihr einzuverleiben, andererseits und hauptsächlich wäre dann die Actualität, welche bei der Discretion u. s. w. Statt findet, nicht ganz unbegründet, wie es jetzt der Fall ist, bei der Wesenheit, hereingenommen sondern die reine Einheit wäre von vornherein eben diese Activität, welche in der Discretion und Continuität sich bethätigt. Warum W. die Sache nicht so gefaßt hat, ist jedoch klar; denn da wäre der Dualismus, der sein ganzes System durchzieht, gleich im Anfangsbegriffe hervorgetreten, es wäre die Ueberwindung des Dualismus, welche W. selbst auch fordert und anstrebt, gleich am Anfange als etwas Richtiges gesetzt.

Die dritte Bestimmtheit des Absoluten, „das göttliche Leben," „die Zoe," ersteht nach W. aus der ewigen Wesenheit folgendermaßen. „Die Bestimmungen der Wesenheit, die Contractiv- und Expansivkraft sind unmittelbar Kräfte der Materie selbst. Allein die Wesenheit ist eine Form der absoluten Einheit, die an sich nichts Sinnliches, sondern etwas Ideelles ist." So kommt nun die Einheit dazu, sich aus der Wesenheit in sich zu reflectiren, sich dem Sinnlichen gegenüber in ihrer Idealität zu erfassen. Dadurch ist die Materie zur Passivität herabgesetzt und die Wesenheit ist nunmehr Leben. Die Wichtigkeit des Begriffs des Lebens nun auch für das Absolute sieht W. trefflich ein und fragt daher S. 25: „Wäre Gott nicht Leben, wie könnte das endliche Leben seyn?" Es ist dieß eine einfache Widerlegung des Begriffs Gottes als reinen Seins, als des ebendamit unlebendigen, in sich verschlossenen, aus dem sich daher consequenterweise das Endliche durch eigene Kraft und That erheben muß. Aber jene Frage gilt nicht nur gegen diese, ganz ausgebildete Meinung, sondern auch gegen die von W. selbst aufgestellte Ansicht. Denn mit demselben Rechte müssen wir weiter fragen: Wäre das Absolute nicht von Anfang an Leben, wie könnte es selbst aus sich (der reinen Einheit und ewigen Wesenheit bei W.) als Leben erstehen? Leben kann, die Sache in ihrem letzten Grunde betrachtet, nur aus Leben erstehen, wie Geist nur aus Geist. Aus dem Höheren, welches das Niederere als aufgehobenes Moment in sich befaßt, kann wohl dieses, nicht aber aus dem Niederen als absolutem Grunde das Höhere entspringen. Dieß gilt für das Endliche, wie für das Absolute selbst. Letztlich folgt hieraus, daß das Absolute gleich von Anfang an als Leben, und nicht bloß als dieses, sondern da es nach W. selbst als absoluter Geist, Centralgeist vollendet ist, bestimmter und höher noch als Geist gefaßt werden muß. Hierin ist dann das Moment des Lebens unmittelbar schon enthalten, während nicht umgekehrt der Begriff des Lebens das Moment des Geistes schon in sich befaßt. W. aber hat uns in seiner bisherigen Deduction für den Begriff der Activität und damit auch für den des Lebens bereits den Beweis

geliefert, daß, wenn das Absolute nicht von Anfang an bestimmt als lebendig, thätig gefaßt ist, Activität, Lebendigkeit nicht in organischer Weise resultiren kann, sondern unvermittelt aufgenommen werden muß.

Wie nun die göttliche Zoe, welche noch nicht die Kraft hat, sich in sich selbst gegen die Urmaterie zu halten, sondern die dem Sphäros immanente Formeinheit, auf ewige Weise das Insich-Gehen des Sphäros ist, zur Centralseele des Universums wird, stellt W. in folgender Weise dar. „Das Leben ist der Beginn des Negativen in der Einheit gegen das bloße Sein. Indem in ihm der Anfang des rein idealen Insichkreisens der Einheit in sich gesetzt ist, schlägt der Blitz der Unendlichkeit in sie ein; denn die Unendlichkeit ist das Sicherfassen der Einheit als Einheit des Anfangs und des Endes ihrer in sich kreisenden Bewegung. Der Sphäros aber ist endlich" und so im Raume begränzt; „über die Raumgrenze aber treibt die Einheit in der lebendigen Thätigkeit hinaus. Indem daher das Leben die an sich schon in der Wesenheit liegende Unendlichkeit wirklich bethätigt, reizt es die Wesenheit, aus ihrer Ruhe im Sphäros sich zu erheben," ebendamit das unbestimmte Viele, die Existenz der Unendlichkeit zu setzen. Zu der Erscheinung der Unendlichkeit gehört jedoch noch das, daß eine besondere Sphäre schon verwirklicht ist, die Unendlichkeit damit bereits einen Gegensatz hat, und so über die besondere Sphäre hinaus strebt. Da aber endlich der hinausgehenden Richtung der Unendlichkeit vermöge der Einheit eine zurückkehrende sich entgegensetzt, so entsteht ein Cyklus ätherischer Sphären, ebendadurch wird das Centrum frei, hat sich aber noch unmittelbar in denselben und ist so Selbstempfindung, Seele.

Gegen diese ganze Deduction haben wir nun den Haupt-Einwurf zu machen, daß keineswegs nachgewiesen ist, wie das Leben, als Beginn des Negativen in der Einheit gegen das bloße Sein, diese Negativität aus sich in einer weitern, höhern Weise vollzieht, sich aus sich zu dieser erhebt, oder wie das Leben aus sich dazu kommt, die schon in der Wesenheit liegende Unendlich-

keit wirklich zu bethätigen, und so das Absolute als Centralseele zu setzen. Gerade diese Hauptforderung an die Deduction ist von Hrn. Dr. Wirth nicht erfüllt; es ist wohl klar gemacht, daß die Seele die folgende, höhere Stufe nach dem Leben ist, daß aber dieses selbst oder das Absolute von ihm aus sich zu jener erhebt, ist bei W. nur ein Blitz, der einschlägt, man weiß nicht, woher? Gerade ebensowenig, als jenes, ist von W. wirklich gezeigt, wie die ewige Wesenheit aus sich zum Sicherfassen gegenüber von der Materie, zur Zoe kommt, und ebensowenig haben wir auch das wirklich nachgewiesen gefunden, wie die reine unterschiedslose Einheit sich zu den Elementen des Bestimmten und Unbestimmten unterscheidet. Dieß Alles ist von W. nur behauptet und vorausgesetzt. Zu erklären und wirklich nachzuweisen wäre Alles nur, wenn das Absolute als wirklich absoluter Geist an den Anfang gestellt und von ihm aus Alles deducirt würde. Auf dieser Grundlage vermöchte sich dann das sich in der Welt ausprägende Absolute von dem reinen Sein zu der die Materie gestaltenden Wesenheit, von dieser zur Zoe, von der Zoe zur Seele, und von der Seele zum Geiste zu erheben. Insofern ist die Hegel'sche Deduction des Weltganzen, da sie das Absolute als geistiges sogleich zu Grunde legt, genügender; dabei theilt mit ihr Wirth den Fehler, jene Entwicklung als Entwicklung des Absoluten selbst zu betrachten.

Noch einen weiteren Einwurf ruft die im Obigen enthaltene Deduction des Vielen hervor, nämlich den, daß dabei das Besondere unvermittelt aufgenommen, seine Genesis und wirkliche Ableitung nur vorausgesetzt, nicht aber geleistet ist. Es stellt sich dieses Eine in mehreren verschiedenen Arten dar: zuerst in der, daß nach W. der Sphäros endlich, im Raume beschränkt sein soll. Hiergegen müssen wir nach W. selbst Einsprache erheben. Ist der Sphäros doch nach W. das reine Erscheinen der im Aether wirkenden Wesenheit, sind die Wesenheit und die Zoe die dem Sphäros immanenten Formen des göttlichen Seins, so kann dieser so wenig, als jene, endlich sein. Der Sphäros, die allgemeine ätherische Sphäre kann als solche nicht wieder eine besondere sein. Soll

diese Sphäre dennoch eine besondere sein, so verlangt W. offenbar für die Besonderung ein primitives Besonderes, gewiß ein sprechendes Zeugniß davon, daß er das Besondere, Viele nicht vollkommen aus dem Allgemeinen, Einheitlichen abzuleiten vermochte. Dieses Unvermögen und die Voraussetzung des Besondern für die eigentliche Besonderung tritt offen zu Tage in folgenden Sätzen W.'s S. 26: „Die Unendlichkeit, welche die den Lebenspuls in sich tragende Wesenheit zu verwirklichen strebt, kann daher selbst nur eine unbestimmte Vielheit von ätherischen Sphären sein. Dadurch nämlich, daß eine besondere Sphäre schon verwirklicht ist, hat die Unendlichkeit, welche über sie hinausstrebt, bereits einen Gegensatz. Die Unendlichkeit, sich setzend als Gegensatz zu einem besonderen Dasein, ist aber selbst wieder nur eine besondere Existenz; dieß ist wieder der Unendlichkeit inadäquat und es muß wieder ein Hinausstreben sich bilden" u. s. f. Aus solchem Mangel einer wirklichen und vollen Ableitung des Besonderen erklärt es sich auch zum Theil, warum W. so sehr bemüht ist, an die Stelle des Heraustretens des Absoluten aus sich eine Systole dieses in sich anzunehmen. Dieser Begriff ist nun allerdings gegen ein Herausfallen des Andern aus dem Kreise des Absoluten in seinem Recht, es ist darin die Immanenz der Welt in Gott als compensirendes Moment zu der Immanenz Gottes in der Welt erhalten und hervorgehoben. Wie aber die erstere Weise der Immanenz für sich allein ein einseitiges Extrem bildet, ebenso verhält es sich mit jenem Zusammengehen Gottes mit sich, wenn ihm nicht ein Sichaufschließen dieses zur Seite geht. Es muß in diesem Falle das Moment des Andersseins nicht nur unmittelbar in das Absolute aufgenommen, sondern näher noch als der Punkt im Absoluten fixirt werden, an welchem als einem Anstoße der Fluß des Absoluten sich spaltet. Aus der Voraussetzung des Momentes des Besonderen folgt weiter, daß nicht die Eine wesenheitliche, ätherische Sphäre sich dirimirend die Vielheit der Sphären, welche in der Centralseele hervortreten sollen, aus sich erstehen läßt; wie endlich das unvermittelte Gesetztsein des Besondern noch in dem Satze W.'s S. 28 f.

ausgesprochen ist: „Es läßt sich auch nicht denken, daß die Centralseele des Universums sich von den ätherischen Sphären unterscheide, ohne daß in dem Akte dieses Sichunterscheidens unendliche beseelte Henaden in ihr sich zu regen begönnen, und das Streben sich bildete, ihr seelisches Sein den Sphären selbst wieder einzubilden und somit wirkliche Seelen zu werden." Die ganze bloß henadische oder monadische Anschauung ist ja überhaupt das andere Extrem zu der alles Besondere in dem Allgemeinen versenkenden, und leidet im Gegensatz zu dieser daran, das Besondere und Einzelne nicht vollkommen zu dem Allgemeinen hin- und daraus wieder abzuleiten. Daß W. an diesem Mangel leidet, zeigt sich aber besonders deutlich an dem erläuternden Beispiel, welches er S. 28 gebraucht, indem er sagt: „Wie in jedem endlichen beseelten Wesen wieder jedes Organ seine besondere Seele hat, über alle diese Seelen Eine Centralseele herrscht, so ist die Seele des ätherischen Sphärencyklus die empfindungsvolle Einheit aller endlichen Seelen." Es ist nicht einzusehen, wie W. jenes gleich einer feststehenden Wahrheit zu behaupten vermag, indem gerade das Gegentheil Statt findet und längst erkannt ist, daß durch eine derartige Meinung, wie sie dort von den endlichen beseelten Wesen ausgesprochen ist, der Eine Organismus als der ebendamit von Einer Seele beherrschte und durchdrungene geradezu aufgehoben würde. Wir müssen daher in jener ganzen Ansicht W.'s einen Rückfall in den Leibnitzschen Standpunkt ansehen, der zwar mit Recht das Moment der Einzelnheit zu gebührender Geltung zu bringen strebt, dadurch aber in den entgegengesetzten Fehler der monadischen Zerspaltung geräth.

Da jedoch die Centralseele eben als solche sich noch im Sinnlichen empfindet und so bloß relativ Reflexibilität ist, so muß sich die Einheit als schlechthinige Reflexion setzen, sich über ihre Existenz als Centralseele emporheben. „So ist sie Geist des Sphärencyklus oder Centralgeist des Universums. Denn Geist ist die sich schlechthin in sich zurückwendende Einheit, welche darum völlig frei von aller Sinnlichkeit ist, sich von sich selbst unterscheidet und doch sich gleich bleibt" (S. 30 der W'schen Schrift).

Ehe wir nun dieß weiter verfolgen, müssen wir hinsichtlich des Geistseins des Absoluten, wie es bei Hrn. Dr. Wirth Statt findet, einige Notizen einschalten. Wir werden vor Allem unwillkürlich getrieben, die Wirth'sche Lehre mit der Hegel's zu parallelisiren, obwohl W. selbst nicht darauf hindeutet und auch bei der Darstellung der Hegel'schen Philosophie sein nahes Berühren dieser ganz übersieht. Es wird sich aus jenem ergeben, daß W. allerdings keinen unbedeutenden Schritt über Hegel hinaus gethan, aber von den Mängeln, an denen die Hegel'sche Lehre des Absoluten leidet, sich nicht ganz frei gemacht hat. Schon das mahnt uns an Hegel, daß, wie bei ihm das Absolute das immer wieder sich in sich zurücknehmende ist, so bei Wirth dasselbe sich emporhebt, indem die Einheit sich in sich zurückwendet, nur mit dem Unterschiede, daß solches Fortschreiten bei Wirth gerade in diesem Sichinsichzurückwenden, bei Hegel mehr in dem Aussichheraustreten des Absoluten ruht. Wir wollen nun zwar in dieser Beziehung weder für den einen, noch für den andern hier einen Tadel begründen; wenn es aber Hegel längst mit Recht zum Vorwurf gemacht ist, daß bei ihm das Absolute absoluter Geist erst ist am Ende, als Resultat, daß das Absolute von ihm als werdend, sich entwickelnd gedacht werde, so treffen diese Vorwürfe auch Hrn. Wirth, obgleich nicht ganz in derselben Stärke. Wir geben gerne zu, daß dieser über Hegel hinaus ist, das Absolute bei ihm nicht in und an der Welt sich entwickelt und da zum Selbstbewußtsein kommt, ebendeßhalb auch der Proceß des Absoluten weniger hervortritt. Dennoch realisirt sich nach W. das Absolute obwohl vollkommen in sich, auch nur vermittelst des Universums, in der Beziehung zu diesem. Statt daß daher bei Hegel das Absolute absoluter Geist erst ist an der Spitze der Weltentwicklung, so ist es derselbe nach Wirth an der Spitze seiner Selbstentwicklung, und uns stellt sich auch eine solche Reihenfolge der Selbsterhebung des Absoluten zum Geiste unwillkürlich als ein Werden oder als Succession dar, so sehr die Sache als ewig sich vollziehend behauptet wird. Demungeachtet könnte man selbst Hrn. Wirth den Vorzug vor Hegel nicht

ohne Schein streitig machen, weil dieser, indem er den Proceß des Absoluten im Endlichen vor sich gehen läßt, jenes daneben für sich reiner zu erhalten vermag und an ihm als der absoluten Idee einen von vorn herein bestimmter gefaßten, geistigen Hintergrund hat. Indem jedoch der Begriff der absoluten Idee ein in sich noch abstracter bleibt, ist das Streben W.'s nach einem bestimmteren und concreteren Begriff des Absoluten ganz begründet. Daß aber der absolute Geist und damit das Absolute überhaupt bei Wirth zu keinem vollen, ebendamit wirklich selbstständigen In- und Fürsichsein gekommen ist, dazu bedürfen wir keines weiteren Beweises mehr, als der Ausdrücke: Centralgeist des Universums, und vorher: Centralseele des Universums. Aus allen diesen Mängeln folgt endlich auch der, daß der absolute Geist nicht der volle Gott ist, sondern nur eine Bestimmung neben den andern, weßhalb W. S. 34 vom Geist als in Gott redet.

Aus dem Vorangehenden schon läßt sich schließen, daß Hr. Wirth über das ganz empirische Wesen des Geistes nicht hinausgekommen und zu dem reinen Wesen desselben nicht hinaufgestiegen ist. Dieß wird sich uns sogleich näher zeigen. S. 30 sagt W.: „Die absolute Einheit, welche sich ewig also erfaßt und doch zugleich sich von sich unterscheidet, ist ebendamit sich selbst Gegenstand oder es kommt ihr zu das Selbstbewußtsein. Jedes Selbstbewußtsein, also auch das göttliche, setzt voraus drei Bedingungen, ohne welche es nicht ist, eine unreflectirte Wesenheit, ein Seiendes, dem es gegenüber ist, und ein Medium zwischen ihm selbst und der Wesenheit." Diese drei Bedingungen wie des Selbstbewußtseins überhaupt, so auch des göttlichen, mögen sich allerdings ergeben, wenn der Geist, wie Wirth S. 36 sagt, ein Insichsein ist, das ein Außersichsein voraussetzt, wenn aus eben diesem Grunde nach W. Gott als Geist von einer Sinnlichkeit umgeben ist. Hiemit ist der unbewältigte Dualismus zwischen dem Idealen und Realen in seiner obersten Spitze offen herausgetreten, da zur Bewältigung desselben gehört, daß der Geist, als absoluter Geist, daher alle Realität aus sich setzend

und in sich befassend, ebendamit alles andere Sein als letztlich ganz aus jenem geistigen Grunde entsprungenes und auf ihm ruhendes gedacht werden muß. Gerade deßhalb verlangt das Selbstbewußtsein und schon das des empirischen, menschlichen Geistes für sich einen rein geistigen Grund. Ist ferner der empirische Geist, nur weil er das Object sich gegenüber vorfindet, selbstbewußt im unterscheidenden Acte von diesem, so sehen wir deutlich, daß das Sein, die Wesenheit und die Medien der Zoe und Centralseele nur darum für das göttliche Selbstbewußtsein nöthig befunden werden, weil W. Gott als Geist nicht über den Gegensatz zum Objecte erhaben, sondern noch mit diesem behaftet faßt. Wenn aber dennoch für das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes ein Sichunterscheiden dieses in sich zu fordern ist, so ist dieß dadurch vollkommen und auf rein geistige Weise geleistet, daß Denken und Wille als die zwei Factoren des Geistes überhaupt und so auch des absoluten Geistes begriffen werden *).

Wie sehr der Werth und die Bedeutung der Geistigkeit des Absoluten bei Hrn. Dr. Wirth geschmälert ist, ersieht man weiter auch daraus, daß er S. 31 die „Vorstellung" Gottes als Geistes ohne Wesenheit und ohne die Medien der Zoe und der Centralseele für eine solche erklärt, welche der Fülle Gottes keineswegs entspreche, in dem nicht bloß der Geist, sondern auf ewige Weise alle schaffenden Substanzen seien. Das ist freilich hier der Grundfehler, daß W. der Spinozistische Satz von der Einheit der Substanz und von Gott als der Einen, allbefassenden, absoluten Substanz entschwunden ist; obwohl uns keineswegs der Spinozistische Begriff der Substanz und Gottes genügen kann,

*) Diese Dualität der Factoren hat der Verf. dieser Kritik in seiner Schrift: Ueber die wesentlichsten Forderungen an eine Philosophie der Gegenwart und deren Vollziehung, Ulm 1846, näher nachgewiesen S. 31 f., wie er ebendort S. 72. 46 f. 55 ff. auch die Forderung, das Absolute als von Anfang an wirklich absoluten Geist zu denken, und die wirkliche Ueberwindung des Gegensatzes zwischen Idealismus und Realismus von der Grundanschauung jenes aus genauer erörtert hat.

wir vielmehr fordern, daß der absolute Geist als solcher die Eine Substanz sei und umgekehrt, und so zugleich die unumstößliche Wahrheit, welche in jenen Sätzen Spinoza's liegt, in ihrer vollen Geltung erhalten. Weil aber bei W. dieß nicht der Fall ist, so verkennt er auch den tiefen Sinn der modernen Philosophie, welche auf nichts Anderes hinzielt, als den Geist als die Eine, absolute Substanz zu erfassen und aus ihr alles Uebrige zu deduciren. Es ist deßhalb falsch, wenn W. der modernen Philosophie Spiritualismus Schuld gibt; sie will keinen Spiritualismus, kein Geistiges, das in dualistischem Gegensatze zum Reellen steht, sondern den Geist, das Ideelle als das (letztlich) allein Reelle, ebendamit als die wirkliche, volle Genetrix und Genesis aller Gestaltungen des Seyenden, sie will — um es kurz zu sagen — einen Idealismus, der in sich der volle Realismus ist.

Gott ist, nach W. S. 35, „eine Vierheit von Substanzen" (Wesenheit, Zoe, Centralseele, Centralgeist), „aber nur Ein Selbst." In Betreff dieses Satzes übergehen wir, wie es mit der Einheit dieses Einen Selbst stehen muß, wenn die Substanzen ein solches, wie es bei W. häufig sich findet, selbstständiges Sein haben, oder was aus den Substanzen werden muß, wenn entweder auch häufig bei W. die Zoe und Centralseele bloße Medien zwischen der Wesenheit und dem Geiste sind, oder, worauf wir alsbald zu reden kommen werden, wenn W. selbst Gott als Geist als die eigentliche und tiefste Substanz betrachtet. Zuvor jedoch müssen wir fragen: was ist aus der reinen Einheit geworden, auf welche die ewige Wesenheit und letztlich der Geist folgte? Wie geschieht es, daß sie ganz vergessen zu sein scheint und nicht als die erste Substanz, deren es dann überhaupt fünf in Gott gäbe, aufgeführt wird? Von der reinen Einheit wird doch schon S. 13 ebenso bestimmt, als von einer jener vier Substanzen, behauptet, daß sie nicht bloß in unserem Bewußtsein, sondern ein Seiendes, ja das rein Seiende selbst sei. Wir müßten uns daher billig verwundern, wenn die reine Einheit, der Grundbegriff der Philosophie, bei Hrn. Wirth gänzlich verloren gegangen wäre, und können deßhalb nur annehmen, daß im Verlaufe des Systems

ein anderer Begriff an die Stelle jenes getreten sei, dieser sich selbst in einen tieferen Begriff umgesetzt habe. Wir haben schon im Anfange nachgewiesen, daß W. von der reinen Einheit aus nicht weiter gelangen konnte, wenn er sie nicht im Grunde doch als thätig, geistig gedacht hätte. Dieß mußte natürlich jetzt, wo das im Grundbegriffe enthaltene Wesen in seiner vollen Explication und Bestimmtheit, als Geist, zu resultiren hatte, ganz offen hervortreten. Der volle und nicht unbedeutende Fehler hiebei ist nur, daß dieses Resultat in der reinen Einheit, als dem unterschiedslosen, reinen Sein, in keiner Weise eine Begründung hat, sondern jene als die Wesenheit, Zoe, Seele und letztlich die Vollendung dieser, den Geist, begründend nur vorausgesetzt ist und als solches an sich oder im Hintergrunde Geistiges in dem ganzen Fortgange von der ewigen Wesenheit an, der Natur der Sache nach nothwendig immer deutlicher zu Tage kommt. Am Ersichtlichsten ist dieß demnach beim Centralgeiste, was folgende Sätze W.'s beweisen. S. 34 heißt es: „der Geist ist die höchste und letzte Form in dem göttlichen Sein. Denn er ist die Einheit schlechthin. Die Einheit, haben wir gesehen, kann nur als Discretion gefaßt werden; ist sie aber dieß, so ist sie Einheit in der Selbstunterscheidung, folglich Geist. Der Geist ist daher die sich wieder erfassende, das Ende in sich zurückbeugende Einheit." Wir haben schon oben bemerken müssen, wie die Einheit unmittelbar in der Wesenheit zu verschwinden droht, sofern sie als das rein Unterschiedslose unmittelbar das sich in sich scheidende, die Einheit des Bestimmten und Unbestimmten sein soll. Dieß, was wir oben aus der Wirth'schen Darstellung gefolgert haben, ist hier deutlich ausgesprochen, daß die Einheit nämlich nur als Discretion gefaßt werden könne. Wie aber die Einheit, da sie als das Erste im Absoluten nur aus sich thätig sein und sich selbst in sich scheiden kann, letztlich im Geiste aufgeht, ist in jenen Sätzen ebenfalls gesagt. Ist die Einheit nur als Discretion und als diese Einheit in der Selbstunterscheidung, Geist, so ist sie ebenso unmittelbar als jenes, auch dieses. Eben diese letztlich geistige Fassung der Einheit drückt W. aus, wenn er S. 34 sagt:

„die reine Einheit ist uranfänglich Reflexibilität." Wir haben rücksichtlich einer solchen Bezeichnungsweise bereits oben angeführt, daß die reine Einheit als das rein Seiende, absolut sich Gleiche, jene Thätigkeit ausschließt; und wir können uns dessen auch nicht anders überzeugen, obgleich W. S. 34 sagt: „Man denke scharf den Begriff der reinen Einheit und man kann sie nicht anders, denn als ewige Reflexibilität denken." Dieß vermag uns um so weniger zu einer Aenderung unserer Ansicht zu bewegen, da, wenn die Sache sich wirklich so verhielte, W. selbst gewiß da, wo er die reine Einheit beschreibt, auch jenes Begriffs erwähnt und nicht den ganz anderen des rein Seienden gebraucht hätte. Als im Gegensatz zu einem mit ihr verflochtenen Anderssein stehend mag sich für die reine Einheit allerdings der Begriff der Reflexibilität ergeben, aber W. selbst weiß, wo er von der reinen Einheit als solcher handelt, wohl, daß in ihr alle Gegensätze ausgelöscht sind, sie daher als das alles Gegensätzliche schlechthin in sich zusammenschließende Eine zu betrachten ist. Daß aber W. von dieser Ansicht zu jener gelangt ist, und zwar alsbald und immer stärker nach geschehener Darlegung der reinen Einheit, liefert einen neuen Beweis dafür, wie wenig er den Begriff der allbefassenden Einheit voll und rein zu fassen und festzuhalten vermochte. Zu dieser vollen und reinen Erfassung, welche dann auch von selbst unbewegt festgehalten worden wäre, hätte gehört, das Absolute sogleich im Anfange als absoluten Geist zu fassen. Ja, wie sehr dieser Begriff das ganze Wesen des Absoluten begründet und ausmacht (ebendamit auch den Anfangsbegriff der reinen Einheit verdrängt) spricht Hr. Dr. Wirth selbst aus, wenn er S. 34 f. zusammenfassend sagt: „Die absolute Einheit ist ewig Reflexion, Geist, aber als Geist setzt sie sich ihre Wesenheit eben so ewig gegenüber, um aus ihr durch die Medien der Zoe und der Seele in sich zu gehen." Aehnlich heißt es S. 35: „Wenn wir den Ausdruck Substanz nicht bloß im relativen, sondern im absoluten Sinne nehmen und darunter dasjenige verstehen, was allein als das Selbstständige sich behauptet und in dessen Einheit alles Uebrige bei aller relativen Spontaneität doch

ruht, so können wir auch sagen, Gott ist nur Eine Substanz, nämlich in dem Sinne, daß der Geist die Substanz der Substanzen ist." In Betreff der ersteren Stelle nun müssen wir beifügen, daß eine Reflexion, Zurückwendung in sich, welche erst gegenüber der Wesenheit und vermittelst der Medien der Zoe und der Seele wirklich in sich geht und so sich wissend ist, nicht schon in ihrem Anfange als Geist bezeichnet, dieser also als das Treibende in jener nicht betrachtet werden kann. Bei dem auf dem absoluten Geiste ruhenden creatürlichen Geiste, aber nur bei diesem, ist jenes der Fall. Rücksichtlich der zweiten aus Wirth angeführten Stelle muß uns der schwankende Begriff der Substanzen und des Geistes als solcher Substanz auffallen. Denn es kann doch nicht das Absolute als Geist die vierte neben den drei andern Substanzen und zugleich die Substanz dieser selbst, er kann nicht relative und absolute Substanz in Einem sein. Diese unsichere Stellung der Substanz sowohl, als des göttlichen Geistes, hat seinen Grund eben auch wieder darin, daß dieser der eigentlich dominirende und allsetzende Begriff sein soll, und doch in Wahrheit nicht ist, oder daß das Ideelle den vollen Grund des Reellen ausmachen soll, aber der Dualismus zwischen beiden noch nicht ganz überwunden ist. Hinsichtlich der drei übrigen Substanzen, der Wesenheit, Zoe und Centralseele, zeigt sich jenes Schwanken darin, daß sie auf der einen Seite „Gott als dem Centralgeiste zu Grund liegen," dabei aber doch den idealen Impuls von diesem empfangen sollen. Denn es sagt W. ebendort S. 36: „Gott ist der seeligste, ja er ist das seelige Leben selbst, weil, wie bewiesen, in ihm der reine Impuls, welcher von dem Centralgeist in Gott ausgeht, durch alle Substanzen in Gott frei verläuft und in den Centralgeist erfüllt zurückgeht." Ist nach dieser Stelle nicht eigentlich der Centralgeist das Uranfängliche, der Wesenheit u. s. w. Vorausgehende? Den Centralgeist nennt W. S. 35 „die Eine herrschende Subjectivität, von welcher der Anfang des Impulses im göttlichen Sein ausgeht und in welche dieser Impuls, nachdem er die drei übrigen Substanzen durchlaufen, wieder zurückläuft." Ist nach diesen Worten die Thätigkeit Gottes in

Wahrheit eine Selbstvermittlung und Kreislauf des Centralgeistes in und mit sich, wie kann dann wieder S. 36 von W. gesagt werden, die Thätigkeit Gottes sei eine freie, durch das Leben und die Seele hindurchgehende Oscillation zwischen dem Centralgeiste und der Wesenheit?

Daß Hr. Dr. Wirth über den Begriff des Absoluten als des Weltgeistes nicht hinauskommt, bedarf nach der ganzen bisherigen Auseinandersetzung seiner Theorie keiner weitern Nachweisung. Gott ist auch nach W.'s Bestimmung S. 36 die reine, allerfüllte und thätige Harmonie des Universums, nach S. 49 der selbstbewußte Geist des reinen Universums oder des ewigen ätherischen Sphärencyklus. Wir wollen zwar keineswegs läugnen, daß Gott als Weltgeist nach der Wirth'schen Lehre über den gewöhnlichen Begriff davon insofern um Etwas hinaus ist, als er ihm „das reine Universum im Universum," das „ewige Universum" zutheilt, obwohl W.'s ganze Theorie von den drei Universen und vorzüglich von jenem mit seiner Ansicht über das Verhältniß des Ideellen und Reellen und deren Anwendung auf das Absolute steht und fällt. Aus jener Ansicht entspringt aber für W. der nicht geringe Nachtheil, daß ihm das (reine) Universum ganz bestimmt als die „Gott umgebende Sinnlichkeit," als seine „Leiblichkeit" resultirt (S. 36), wodurch das Absolute wieder mehr zu dem Begriffe der Weltseele herabgedrückt wird. W. ist mit diesen Bestimmungen über die „Diremtion der Seinheiten," welche nach ihm, S. 33, das Wesen des endlichen Geistes ausmachen, selbst nicht ganz hinweggekommen und hat sich selbst nicht zu einer vollkommenen, „an und für sich seienden Einheit derselben" erhoben, welche, wie W. eben dort richtig bemerkt, jene Diremtion voraussetzt. Mit dem Allem ist letztlich auf's Neue gegeben, daß W. in der empirischen Betrachtung des subjectiven Geistes festgehalten ist, und so wenig als in diesem, so wenig auch für das Absolute zum vollen, reinen Wesen des Geistes zu gelangen vermag. Dieß zeigt sich ganz deutlich auch in folgendem Punkte.

W. polemisirt S. 48 gegen die Persönlichkeit Gottes und sagt, dieser Begriff hätte nie von Gott ausgesagt werden sollen,

da mit ihm nothwendig der des Endlichen in Raum und Zeit gegeben sei. Wir sollten nun zwar meinen, da W. auf ebenderselben Seite offen sagt, er setze „das Sein Gottes als ein begrenztes und als ein sinnliches," werde er gerade deßhalb jenen Begriff der Persönlichkeit seinem Gott zuschreiben. Aber es sagt W. ebendort: „Gott an sich ist der reine Geist des reinen Universums. Wenn wir hiemit Gott als Centralmonade dieses Universums bezeichnen, so erhellt schon, daß er nicht, wie eine Person einen besonderen Leib habe, sondern daß sein Leib das Universum, hiemit hier noch das reine Universum und er selbst dessen Geist sei, und nach beiden Beziehungen ist die Vorstellung einer Persönlichkeit Gottes ausgeschlossen." Wir gestehen, daß wir hierin keinen wesentlichen Unterschied von der andern, von W. angeführten Meinung über die Persönlichkeit Gottes finden, zumal da das reine Universum bei W. doch wieder den specielleren, besonderen Leib bildet, und er das Sein Gottes sinnlich und begrenzt, somit endlich denkt. Aus der ganzen Auffassung dieses Punktes aber sehen wir, daß für W. das längst, wenn auch nicht durchaus in seiner ganzen Fülle und Selbstständigkeit, erkannte rein geistige Wesen der Persönlichkeit verloren gegangen ist. Gerade durch die Nothwendigkeit, ein wirkliches In-, Durch- und Für-sichbestehen des Absoluten als absoluten Geistes zu gewinnen, ist man neuerdings wieder von früher ganz entgegengesetzter Seite zu der Persönlichkeit Gottes geführt worden, indem diese letztlich eben jene Momente in sich befaßt. Sind aber näher Selbstbewußtsein und Wille das letzte und tiefste Wesen der Persönlichkeit, so könnte W., da er jene dem Centralgeiste ausdrücklich beilegt, die Persönlichkeit Gottes nicht läugnen, wenn bei seiner Grundansicht über das Verhältniß zwischen dem Ideellen und Reellen überhaupt eine rein geistige Fassung möglich wäre.

Hiemit haben wir den ersten Abschnitt der Wirth'schen Theorie des Absoluten dargestellt; es leuchtet von selbst ein, daß darin alle Hauptgedanken W.'s enthalten sind, wir uns daher im Folgenden kürzer fassen können.

Der zweite Abschnitt des Wirth'schen Systems handelt von Gott und dem zeitlichen Universum, und hiebei fragt es sich zuerst nach dem Grunde der Schöpfung. Der Grund der Scheidung, der Setzung des Unterschieds befaßt sich nach dem bereits Auseinandergesetzten in dem Momente der Discretion, welcher die Continuität zur Seite geht. Mit Beidem ist schon in jeder der drei ersten göttlichen Substanzen, der Wesenheit, Zoe und Centralseele, die Möglichkeit einer Scheidung und mannigfaltigen Ineinssetzuug der Elemente gegeben, obwohl die wirkliche Unterscheidung nur durch den Geist bewirkt werden kann, da in ihm erst das Innere sich wirklich geschieden hat vom Aeußeren. Da aber zugleich Gott als Geist sein ganzes Wesen weiß, weiß er ebendamit auch alles mögliche Sein. „In Gott sind" so „von Ewigkeit die Ideen aller Dinge" (W. S. 49); die Idee wesentlich als Vermögen des Seienden betrachtet. Die Ideen sind nach W. S. 51 theils Acte des göttlichen Verstandes, theils Vermögen des göttlichen Seins. — So offenbart sich schon in diesen ersten Anfangssätzen wieder der Mangel der noch dualistischen Nebeneinanderhaltung von Denken und Sein. Dieser Gegensatz stellt sich hier für das Absolute als Auseinanderfallen von Möglichkeit und Nothwendigkeit dar, obwohl eine solche Trennung längst als dem Wesen des Absoluten zuwider erkannt ist. Als Acte des göttlichen Verstandes nun sind die Ideen erst intelligibel, als Vermögen des Seins sind sie erst latent. Ihre Realisirung ergibt sich aber von dem Sein, der Intellectualität und der Seligkeit Gottes aus, sofern diese erst mit jener absolut verwirklicht sind. Hiemit ist die Nothwendigkeit der Realisirung der göttlichen Ideen gegeben, deren Wirklichkeit jedoch noch nicht gesetzt. Wir müssen nun zwar dieser auf die obige Bemerkung zurückweisenden Trennung der Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit im Absoluten hier insofern ihr Recht angedeihen lassen, da, wie Hr. Dr. Wirth selbst bemerkt, die Philosophie die Frage nach der Wirklichkeit der Schöpfung nur deßhalb in ihrer ganzen Bestimmtheit zu stellen unterlassen habe, weil sie dieselbe nicht wahrhaft zu lösen vermochte. Im Gegensatz zu diesem nicht seltenen Un-

vermögen erkennen wir schon das als verdienstlich an, daß W. jene, bisher meist umgegangene Seite der Schöpfungstheorie wieder ganz bestimmt hervorhebt. Aber die Art, wie W. jenes nun thut, ist selbst nur das entgegengesetzte Extrem davon, daß man die Wirklichkeit der Schöpfung schlechthin in deren Möglichkeit und Nothwendigkeit verschwinden ließ. Wenn aber jene Wirklichkeit letztlich nur besagt: wie vollzieht sich diese Möglichkeit und Nothwendigkeit? so muß doch in dieser selbst schon jenes Wie befaßt sein, wenn sie anders nicht bloße Abstractionen und Assertionen enthalten soll. Es ist das fragliche Wie nur eine, aber freilich nicht zu übersehende Seite der andern Begriffe, welche zusammen selbst nur Momente der Einen, absoluten Idee sind. Obwohl nun in allen göttlichen Substanzen der Trieb ist, die Differenz des Möglichen und Wirklichen aufzulösen, so hat doch nur, wie bereits ausgeführt, der Geist die Kraft der Selbstunterscheidung. Der Geist, wesentlich als Selbstbewußtsein, ist demnach das Princip der Schöpfung; es wirkt in dem Acte der Schöpfung aber der Geist „zugleich als Wille, das Sichselbstdenken als Selbstanschauung und Selbstempfindung zu setzen;" und „diese reale Selbstanschauung und Selbstempfindung, als welche der Centralgeist schaffend sich activiren will, ist auch nur möglich, indem die Wesenheit, die Lebenskraft und die Weltseele die in ihnen verborgenen Elemente für sich selbst hervortreten lassen und in letzter Beziehung Naturbasis und umkleidendes Organ der Geburten des Geistes werden" (W. S. 56).

Wirth hat einen tiefen und lebensvollen Begriff der Schöpfung, wenn er diese als Selbstrealisirung des göttlichen Wesens faßt, und er ist damit in seinem vollen Rechte gegen die bloß negative Anschauung der Schöpfung aus Nichts, obwohl sich W. selbst mit seinem „dem Vermögen nach Seienden, dem relativen Nichts" noch zu sehr auf die bloß negative Seite neigt. Ferner hat jener Begriff der Schöpfung seine Geltung gegenüber der Betrachtung der Welt als Entäußerung Gottes. Aber ist nach W. das Sein, die Intellectualität und Seligkeit Gottes erst vollendet mit der Weltsetzung, so vollendet und vollzieht sich das Absolute zwar

nicht mehr wie bei Hegel vorherrschend in der Welt, allein es ist doch auch auf jene Weise das Insichvollendetsein des Absoluten nicht zu dem ihm gebührenden Rechte gekommen. Es ist zu jenem auch hier immer noch das Medium der Welt nothwendig. Demungeachtet ist es nicht die Meinung des Verfassers dieser Kritik, daß nun die Weltsetzung als etwas für Gott Zufälliges betrachtet werden dürfe, vielmehr glaubt er, daß dieser, wie jener Mangel in dem Begriffe der Welt als Selbstäußerung Gottes vermieden ist (welchen Begriff er S. 29 f. und 58 f. seiner eben citirten Schrift aufgestellt hat). Gegen diesen Begriff halten auch die Einwendungen W.'s nicht Stich; er sagt S. 58: „die Haupteinwendungen gegen eine Lehre, welche Gott in sich selbst als Geist begreift, von Seiten der herrschenden Philosophie lassen sich nämlich, soweit sie hierher gehören, auf folgendes Dilemma reduciren: Gott ist entweder uranfänglich Geist in sich vor aller Entwicklung in der Welt; dann ist er ewig actu, ewig vollendet, dann sieht man nicht ein, wozu er noch die Welt erschaffen, und man muß daher mit dem leeren Theismus die Schöpfung auf ein liberum arbitrium in Gott zurückführen, das aber in Gott schlechterdings undenkbar ist und das Sein der Welt als etwas Zufälliges setzt. Oder Gott wird Geist in der Weltentwicklung; dann aber wird er der Zeitlichkeit unterworfen und seine Absolutheit aufgehoben." Wir sind mit Hrn. Wirth ganz einverstanden, daß diese beiden Betrachtungsweisen falsch sind, glauben aber nicht, daß die erstere derselben mit dem Begriffe Gottes als in sich vollendeten Geistes vor aller Entwicklung in der Welt nothwendig verknüpft ist. Der Begriff der Selbstäußerung Gottes enthält jenes, ohne darum auf ein liberum arbitrium für die Setzung der Welt recurriren zu müssen. Daß dieß keineswegs der Fall ist, zeigt die Stelle bei W. S. 36, nach welcher bloße Passivität Tod und Stagnation, Seeligkeit nicht ohne die tiefste Activität ist. Diese Aussprüche enthalten unmittelbar auch die Wahrheit, daß alles Leben nicht schlechthin in sich verschlossen bleibt, sondern sich auch äußert. Aus jenen Aussprüchen W.'s erhellt endlich, wie es mit dem Vorwurfe steht,

den W., an jenen Satz von den Haupteinwendungen gegen die neueren Schöpfungstheorieen anknüpfend, der bisherigen deutschen Philosophie macht, daß sie nämlich kein ewiges Universum kenne. Ein solches in dem von W. gebrauchten Sinne ist vielmehr längst als eine aus dem Dualismus von Geist und Materie entsprungene Fiction erkannt. Wie sehr aber durch die von W. aufgestellte Trennung des ewigen und zeitlichen Universums der Begriff des ganzen Universums als des Einen großen Weltorganismus zerspalten wird, ergibt sich auch aus Folgendem. Nach W. selbst S. 58 hat „die Erde einmal angefangen, Lebendiges zu gebären," ebendamit hat sie nach nothwendigem Rückschlusse, da sie ein organisches Ganzes und so sich entwickelnd ist, überhaupt einmal angefangen, zu sein. Dieß wirkt nun weiter zurück auf das ganze Universum, da auch dieses auf einem bestimmten Punkte dazu gekommen sein muß, die tellurische Wirklichkeit aus sich hervorgehen zu lassen. Hieraus ist deutlich, daß mit dem ewigen Universum consequent auch die gleiche Ewigkeit der tellurischen Wirklichkeit und des Lebendigen auf der Erde behauptet werden muß, welch' Letzteres doch nach W. selbst nicht richtig ist. Ueberhaupt geht W. bei dem Verhältnisse der zeitlichen Schöpfung zu dem Ewigen nicht in die volle Tiefe der Sache ein. Seine Hauptsätze darüber (S. 60) sind: „Indem aber die göttlichen Substanzen, losgerissen von dem Urganzen, ihre latenten Henaden produciren, werden diese der Unendlichkeit verlustig und in die reine Zeitlichkeit geboren. Die Zeit überhaupt ist die Form der Succession; als solche ist sie nichts für sich, sie ist zwar etwas Reales, aber lediglich eine Form, welche hiemit ein Etwas voraussetzt, welches das Wesen jener Form ist. Das Wesen kann auch ein ewiges sein." .. „Das Zeitliche ist selbst ein Act Gottes und daher nicht ohne das Ewige; aber das Zeitliche selbst ist das Transeunte an diesem Acte, das Ewige ist sein Wesen." In dieser Auseinandersetzung läßt W. in der Form der Succession den Inhalt derselben, das Material, ganz verschwinden, wodurch Fragen wie die oben angegebene, welche der Natur der Sache nach unwillkürlich sich aufdrängen, nicht zu bestimmter Entscheidung

gelangen. Wirth kommt zwar in jene, seiner Weise leicht weg über den Ursprung der Zeit aus der Ewigkeit, näher des zeitlichen Universums aus dem ewigen, oder, was aber im Grunde dasselbe Problem ist, über die tellurische Wirklichkeit im Verhältnisse zu dem zeitlichen Universum als Ganzem. Hätte nämlich W. den fraglichen Gegenstand nicht bloß formalistisch in's Auge gefaßt, so könnte er nicht, wie bereits angeführt, eine bestimmte Zeit setzen, wo die Erde Lebendiges aus sich zu gebären anzufangen hat, und dabei das zeitliche Universum, welchem die Erde doch als organisches Glied angehört, S. 107 als gleich ewig mit dem reinen Universum und dem zeitlich-ewigen behaupten. Es ist zudem längst ausgemacht, daß mit der ewigen Schöpfung der Welt eine eben solche auch von der Erde und dem Lebendigen auf dieser angenommen werden muß, umgekehrt aber mit dem Letztern das Erstere fällt. Hieraus ist endlich deutlich zu ersehen, daß mit diesen inhaltsvolleren Fragen das Problem von der zeitlichen Entstehung der Welt einen bestimmten Gehalt bekommt, der nicht so leicht auf die Seite geschafft werden kann, selbst wenn man sich, wie auch W. thut, rein an die Zeit als die Form der Succession hält. So sagt Wirth S. 60: „es ist die Zeit selbst nicht geworden, da sie ja selbst die Form des Werdens ist, also wenn sie werden würde, ihrem Werden vorangehen müßte." W. scheidet hier nicht gehörig den Begriff des Werdens als des successiven Nacheinanders und den des Entstehens, welch letzterer Begriff nicht schlechthin unter den ersteren fällt. Nur von dem ersteren aber gilt es, was dort W. bemerkt, nicht aber von dem Entstehen als dem schlechthinigen Gesetztwerden.

Daß aber W. gerade solche Hauptfragen nicht zu wirklicher Entscheidung bringt, sondern die Extreme meist mehr nur äußerlich vereinigt, sehen wir auch an der Weise, wie W. sich zum Pantheismus und Theismus verhält. Nach S. 66 der Wirth'schen Schrift ist die pantheistische Lehre diejenige, nach welcher Gott bloße Wesenheit ohne Geist, die theistische Lehre diejenige, nach welcher Gott bloßer Geist ohne Wesenheit ist. Man kann diese Bezeichnungen im Allgemeinen zugeben, und hat das jedenfalls

rühmend anzuerkennen, daß W. sowohl dem Pantheismus, als dem Theismus (dem abstracten; denn von diesem gilt jenes) seine Berechtigung angedeihen läßt. W. betrachtet sie richtig als zwei zu vereinigende Extreme, aber es ist nun offenbar eine bloß äusserliche Vereinigung, wenn sofort nach W. Gott Geist und Wesenheit sein soll. Die wirkliche und lebendige Vereinigung dagegen kann nur die sein, daß Gott als Geist die volle Wesenheit und als Wesenheit der volle Geist, beides schlechthin in Einem ist. Auf diese Weise haben wir einen ebenso reinen, als in sich erfüllten Theismus, und dadurch das Wahre des Pantheismus wie des abstracten Theismus erhalten. Freilich ist hiebei der Dualismus zwischen dem Idealen und Realen als vom Standpunkte des erstern aus vollkommen überwunden gesetzt, eine Anschauungsweise, deren Nothwendigkeit auch von dieser Seite aus erhellt.

Das zeitliche Universum entsteht nun nach W. dadurch, daß die in Gott seienden Substanzen von dem Geiste zur Spontaneität erregt werden, diese sich so von dem Urganzen losreißen und ihre latenten Henaden produciren. Diese Losreißung ist zugleich Gegensatz und Widerspruch gegen das Urganze, die aber nicht schlechthinige Losreißung vom Geist werden kann, da diese des Geistes wie der andern Substanzen eigener Untergang wäre. Da jedoch jene Losreißung mit dem Willen zur Schöpfung gegeben ist, so lassen sich beide Sätze nur durch Limitation vereinigen, d. h. so daß zwei Theile des Universums sich ergeben, der eine als die Existenz der Einheit, der andere als die Existenz des Widerspruchs der göttlichen Substanzen (W. S. 61). Gegen diese Deduction müssen wir einwenden, daß ja, wie bereits angeführt, bei einer schlechthinigen Losreißung (W. sagt auch bloß: Losreißung) der Geist und die andern göttlichen Substanzen zu Grunde gehen würden, damit also eine solche Losreißung ganz unmöglich ist, und die Negation, welche der Position gegenüber die Limitation nöthig machen würde, somit auch die Spaltung des Universums in jene zwei Theile, gar nicht Statt findet. Wir haben vielmehr einfach nur eine relative Losreißung und die der Welt allerdings zukommende relative Selbstständigkeit in Gott. Dieß ist auch mit der einen

Seite der Wirth'schen Betrachtung der göttlichen Substanzen, nämlich mit der des Geistes als der Substanz der Substanzen gegeben. Weil aber dieser Seite bei W. eine zweite gegenübersteht, nach der die anderen Substanzen wieder zu größerer Selbstständigkeit neben dem Geiste kommen, so offenbart sich dieß nun hier in jener schlechthinigen Losreißung. Wie nach W. die Selbstständigkeit der drei ersten göttlichen Substanzen neben dem Geiste ist und wieder nicht sein soll, ganz ebenso soll jene Losreißung nicht sein und ist doch, ist und ist nicht. Da jedoch nach W. die göttlichen Substanzen den ewigen ätherischen Sphärencyklus bilden, ist es den oben aufgestellten zwei Theilen des Universums gemäß nur der eine Theil jener Sphären, in dem die Substanzen für sich, getrennt von dem Urganzen wirken. Diese Sphären sind die Geburtsstätten der zeitlichen, realen Schöpfung, die andern beharren in dem reinen Aetherkreise und bleiben die reinen Existenzen der ewigen Substanzen (W. S. 61).

So gelangt W. zu der Deduction der endlichen Natur, auf welche wir uns jedoch, so interessant sie auch vielfach ist, nicht näher einlassen. Wir bemerken nur im Allgemeinen, daß die von W. gelehrten vier Substanzen in Gott, die Wesenheit, die Zoe, die Seele und der Geist, eine gute Construction der Stufen der irdischen Wesen auf sehr leichte Weise gestatten. Es ist dieß unschwer einzusehen, da das, was die Wesenheit enthält, eben das Eigenthümliche der unorganischen Natur ausmacht, die Zoe das der pflanzlichen, die Seele das der thierischen und der Geist das der menschlichen Natur. Ja wir müssen von hier aus sagen, daß die vier göttlichen Substanzen nichts Anderes sind, als die Wesenseigenthümlichkeiten der Natur in ihren Hauptreichen. Als Mangel bei W. stellt sich daher das dar, daß er jene aus der Betrachtung der Welt mit Recht gewonnenen Begriffe unmittelbar in Gott versetzt. Dadurch erfolgt natürlich eine Vermengung des Endlichen mit dem Absoluten, welche das volle Wesen des einen, wie des andern schmälert. Demungeachtet hat auch auf diesem Punkte W. das Verdienst, theils jene Grundbestimmtheiten der Natur so genau hervorzuheben, theils die Setzung des Reellen unmittelbar

aus dem Ideellen zu fordern. Deßhalb kann W. ferner aus jenen göttlichen Substanzen die Wesensbestimmtheiten des creatürlichen Geistes und die Epochen seiner Geschichte ableiten, nämlich die vier Perioden des wesenhaften, vitalen, psychischen und reinen Geistes. Auf der Stufe der Wesenheit stehen nach W. die Neger, den vitalen Geist repräsentiren China, Persien und Indien, die Form des psychischen Geistes war ausgeprägt bei den Aegyptern, Griechen und Römern, der Geist als Geist ist dem Judenthum, dem Muhamedanismus und in seiner Vollendung dem Christenthum eigen.

Der dritte Abschnitt des Wirth'schen Systems, oder, was damit identisch ist, seiner Theorie des Absoluten handelt von Gott und dem zeitlich ewigen Universum. Den Uebergang zu diesem von dem zeitlichen Universum aus gewinnt W. im Wesentlichen durch folgende Sätze S. 102. „Hat er," Gott als Geist, „dadurch, daß er sich selbst als Subject-Object activirt und die Natursubstanzen geweckt hat, in einem Theile des Weltorganismus ein Uebergewicht der Natursubstanzen hervorgebracht, durch welche er selbst und seine Schöpfung nicht mehr als das Erste, sondern als bloßes Resultat sich bethätigen kann; so muß er nun seine Allgewalt wieder herstellen, oder er muß, statt ein Kind der Natursubstanzen zu sein, ihr Vater werden, statt aus ihnen zu entspringen, sie selbst aus sich hervorbringen." Während daher die Formel der tellurischen Schöpfung war: der Geist setzt sich als Subject-Object, so liegt jener andern Schöpfung als Formel zu Grund: der Geist setzt sich als Subject-Subject. Die Wesenheit empfängt auf diese letztere Weise die Subjectivität, welche in ihrem Centrum gesetzt war, als ihr eigenes Selbst ursprünglich in sich, kommt aus dem Verhältnisse der Passivität gegenüber ihrem Centrum in das freier Wechselwirkung zu ihm, wird Centrum ihres Centrums und beide werden wechselseitig peripherisch und central oder sie sind Doppelsphären (W. S. 103). „Was aber in Gott idealiter ist, das muß auch realiter ponirt werden, damit er schlechthin sei, was er an sich ist. Dieß ist der Grund der Schöpfung überhaupt, welcher hiemit auch die reale und so erst ganz

entfaltete Selbstponirung des ewigen Geistes als Subject-Subject zur Folge hat. Die Schöpfung, welche hiedurch entsteht, kann nicht mehr die nur zeitliche, sie muß eine zeitlich ewige sein." Es ist eine große und tiefe Idee, welche in der Wirth'schen Lehre von der Welt der göttlichen Subject-Subjectivität enthalten ist, und wir müssen es immerhin für ein gutes Zeichen halten, daß W. überhaupt zu dieser Idee einer Welt, in welcher der Geist die ursprüngliche, aus sich selbst das Seiende ponirende Entelechie ist, geführt worden ist. Nur nehmen wir kraft der schon oben angegebenen und an W. selbst nachgewiesenen Ansicht von dem absoluten Geiste als der Einen absoluten Substanz, jenes für die Welt schlechthin in Anspruch, und behaupten, daß nur dann, wenn der Geist die ursprüngliche Entelechie ist, auch der Geist aus dem Seienden als die Spitze dieses geboren werden kann. Wenn daher W. eine Welt lehrt, in welcher der Geist nicht die ursprüngliche Entelechie ist, sondern erst aus dem Seienden geboren wird, so ist solches eine klare Folge der ganzen oben schon erörterten Fassung des Absoluten von dessen erster Bestimmung an. Dieß aber, sowie die damit ebenfalls gegebene schwankende Stellung der drei ersten göttlichen Substanzen zu dem Geiste, als der Substanz der Substanzen, äußert seine Wirkung noch im Folgenden.

Man sollte nämlich meinen, mit Gott und dem zeitlich ewigen Universum sei der Kreislauf des Absoluten, sowohl in sich als in seiner Setzung des Weltganzen vollendet, es habe sich jenes in diesen vollkommen herausgebildet und schaue sich so vollendet selbst an. Nun kommt aber bei Hrn. Dr. Wirth noch ein vierter Abschnitt: „das Absolute."

„Wir haben," damit beginnt W. diesen Abschnitt, „bisher drei Existenzweisen Gottes und drei Formen des Seins überhaupt betrachtet: 1) Gott an sich und das ewige Universum; 2) Gott und das zeitliche Universum; 3) Gott und das zeitlich ewige Universum." Setzen sich aber diese Welten gegenseitig voraus und sind sie hiemit gleich ewig, „so erhellt auch, daß erst sie zusammen den Begriff Gottes schlechthin constituiren, und hiefür sollte man, wenn man genau sprechen will, den Ausdruck: das Absolute aufbewah-

ren. Das Absolute oder Gott schlechthin ist die geistige Einheit der drei Welten, der ewigen, der zeitlichen und der zeitlich ewigen." Dieß ist nach W. noch schließlich zu zeigen. In diesem vierten Abschnitte haben wir daher, wie schon von hier aus klar ist, nur eine Zusammenfassung, theilweise Ausführung und nähere Bestimmung des in den vorhergehenden Abschnitten Behandelten.

„Gott ist vor allen Dingen nie ohne ein Universum," mit diesem Satze heben die Aufschlüsse dieses Abschnittes an. Aber schon aus diesem ersten Satze ersehen wir, daß wir in diesem ganzen Abschnitte nichts wesentlich Neues erfahren. Denn würde darin von einer neuen, höhern Bestimmung Gottes die Rede sein, so müßte sich ebendamit nach jenen Worten W.'s selbst, wie nach seinem ganzen übrigen System auch ein weiteres, höheres Universum ergeben. Von einem solchen ist aber hier keine Spur, vielmehr hauptsächlich nur die Rede von dem Verhältnisse Gottes zu den drei Universen als des durch sie hindurchgehenden Einen. Wir läugnen nun zwar keineswegs, daß das in diesem vierten Abschnitte von W. Dargelegte von Wichtigkeit, besonders für W.'s eigene vorangehende Lehren ist, aber es ist doch gewiß in einem philosophischen Systeme ein Mangel, wenn solche erläuternde Zusammenfassungen als besonderer Theil der eigentlichen Construction behandelt werden. Daß aber Wirth hiezu kommt, dafür können wir als treibenden Grund nur das halten, daß der Geist in Gott bei W. als der über die andern Substanzen dominirende und sie von Anfang an impellirende, also letztlich ganz als derjenige erscheint, welcher alles Andere in sich befassen und in welchem sich daher auch dieses am Ende wieder befassen, von welchem dasselbe ganz ausgehen und in welchen es deßhalb auch ganz zurückgehen soll. So wenig aber das erstere dieser Momente bei W. vollzogen ist, so wenig läßt sich auch das letztere erreichen, wie vielmehr dort das Absolute als Geist von der Materie als dualistischem Elemente sich nicht zu befreien und rein auf sich zu stellen vermag, so stellt sich dieß auch hier am Ende klar heraus. Hiefür ist schon der Ausdruck: „das Absolute" (nicht: der absolute Geist), als die Bezeichnung des Höchsten und Allbefassenden von Bedeutung. Weiter

sagt W. von dem Universum, ohne welches Gottes Begriff nicht gedacht werden könne, es sei ebendeßwegen nicht bloß Gottes Werk, sondern seine Existenz. Die drei Welten aber, die ewige, zeitliche und zeitlich ewige verhalten sich wie Grund, Mittel und Zweck. Auch in dieser Beziehung, fährt W. S. 112 fort, ist das Absolute das Ganze; es ist Grund, der zugleich Selbstzweck ist und sich mit sich selbst vermittelt. Gott ist daher (S. 111) „die Henade der drei Welten," „die absolute, d. h. real-ideale Vernunft, die sich selbst denkt und im Sichselbstdenken das Universum schafft." „Darum können wir," schreibt W. S. 108, „nunmehr sagen: Gott κατ᾽ ἐξοχὴν ist der Geist der Welt, die Welt κατ᾽ ἐξοχὴν ist die Organisation Gottes, Gott aber schlechthin oder das Absolute ist der unendliche Geistesorganismus, den wir Weltall nennen." Alle diese Sätze liefern uns neue Belege für die Bemerkungen, welche wir in der Darstellung des Wirth'schen Systems machen mußten, sie beweisen auf's Neue, daß dieses an dem Grundmangel des noch nicht überwundenen Gegensatzes zwischen dem Idealismus und Realismus leidet, aber in verdienstlicher Weise mit großer Kraft auf die volle Bewältigung jenes Gegensatzes, auf einen vollkommen in sich erfüllten, d. h. auf den absoluten Idealismus hinweist und hindrängt. Seinen ganzen Standpunkt bezeichnet Hr. Dr. Wirth ganz deutlich damit, wenn er S. 111 die absolute Vernunft den schlechthinigen Ideal-Realismus nennt.

Wenn wir nun im Bisherigen den ersten Theil des Wirth'schen Werks nach allen Seiten hin dargelegt haben, so gibt Wirth für seine Zerspaltung des Absoluten, für den ganzen Grundgedanken seiner Lehre überhaupt, im zweiten, historischen Theile seiner Schrift noch ein weiteres Moment ausführlich an, welches wichtig genug ist, um noch besprochen zu werden. Wirth sagt nämlich S. 423 f. bei Darstellung der Schelling'schen Schrift über Philosophie und Religion: „Wird Gott uranfänglich nur als reine Intelligenz begriffen, die in sich die reine und wahre Ideen-Welt enthält, wie kann dann der Uebergang von diesem rein Intellectuellen zum Sinnlichen, von dieser reinen Ideenwelt zur Welt des Endlichen, Unvollkommenen anders gefaßt werden, denn als

ein Abfall, ein Abbrechen von der ursprünglichen Absolutheit ... Man glaubt, aus Gott als dem reinen Geiste eine Schöpfung dadurch philosophisch denkbar machen zu können, daß man die Ideal-Welt in Gott durch den Act der göttlichen Selbstanschauung in die Differenz übergehen läßt. Wir sind am wenigsten Willens, die Wahrheit dieses Gesichtspunktes in Abrede zu stellen, läugnen aber auf's Bestimmteste, daß hiemit die ganze Welt der Endlichkeit, daß namentlich mehr als eine bloße Differenz, folglich auch das durch alles Geschaffene hindurchgehende Gesetz des Gegensatzes begreiflich gemacht sei. Denn ist die Schöpfung ursprünglich nur die reine Selbstposition einer unbedingten Intelligenz, so muß auch das hiedurch Gewordene schon auf primitive Weise in reiner Intelligenz sich bewegen und sein Leben ein Leben in den Ideen, folglich in Uebereinstimmung mit dem Sittlichen sein, und die ganze Geschichte, die ein Emporringen des Geistes aus der Realität in die Idealität durch ungeheure Entzweiungen hindurch darstellt, ist dann nur als ein, freilich nicht weiter erklärbarer (oder vielmehr an sich unmöglicher) Abbruch von der absolut vollkommenen Existenz zu denken. Nur wenn die Schöpfung zwar den Geist als primum agens hat, aber zugleich in einem Fürsichwirken der seienden göttlichen Substanzen beruht, welche, indem sie sich relativ für sich selbst bewegen, die Idealwelt des Geistes nur unvollkommen darstellen können, ist nicht nur im Allgemeinen eine Welt der Antithesen begriffen, sondern auch der metaphysische Beweis einer Construction der Geschichte gewonnen." — Wir glaubten diese Stelle um so mehr ganz hersetzen zu müssen, da deren hohe Bedeutsamkeit und auch ihre Richtigkeit im Allgemeinen zugegeben werden muß. Demungeachtet scheint die Abhülfe, welche Hr. Wirth selbst zu Erreichung jenes Zweckes trifft, zu sehr auf Kosten der Einheit des Absoluten sowohl, als der Welt zu geschehen. Allerdings aber gelten jene Sätze Wirth's gegen jeden Begriff Gottes als reinen, schlechthinigen Eins, treffen jedoch gerade deßhalb den von uns aufgestellten Begriff Gottes als Dualität von Factoren, als absoluten Willen und absolute Intelligenz, nicht, sondern es scheinen eben hiemit jene Ein-

würfe gegen einen schlechthin monistischen Begriff Gottes ihre volle und wahre Erledigung finden zu können. Denn nicht nur liegt überhaupt in der Dualität rein als solcher die Möglichkeit einer bis zum Widerspruch hin sich steigernden Scheidung, sondern es ist dieß näher noch mit dem Willen, als demjenigen Factor, welcher vorherrschend das Moment der Freithätigkeit repräsentirt, gegeben. Zudem ist durch eine solche Lösung jener Frage auf der einen Seite die Einheit des Absoluten, wie der Welt gewahrt, und es ergibt sich dort auf der andern Seite nicht, wie bei Wirth, eine mehr nur äußerliche Vereinigung der verschiedenen Momente, da sich Wille und Intelligenz von selbst als das reine Wesen des Geistes constituirend darstellen. Es wäre aber ganz falsch, wenn man muthmaßen wollte, unsere eigene Ansicht komme auf die Meinung von der Wahl der relativ besten Welt durch Gott oder etwas Derartiges hinaus, vielmehr ist uns der Wille wie die Intelligenz eine durch die Selbstäußerung des Absoluten gesetzte volle Weltmacht.

Der zweite Theil der Wirth'schen Schrift, zu dem wir nunmehr gelangt sind, enthält die geschichtliche Entwicklung der speculativen Idee Gottes oder eine Darstellung der Systeme der griechischen und deutschen Philosophie vorzüglich in Betreff ihres Gottesbegriffs. Bei der Darstellung dieses zweiten Theiles werden wir jedoch, da uns der erste so lange in Anspruch genommen hat, nicht in's Einzelne tiefer eingehen.

Wenn es nun an sich schon Anerkennung verdient, jenen Hauptpunkt der Philosophie, die Lehre vom Absoluten, in allen Systemen herauszuheben und näher darzustellen, so ist noch mehr des Lobes würdig die tiefsinnige und genaue Behandlung, welche Hr. Dr. Wirth auch diesem Gegenstande seiner Schrift angedeihen läßt. Außerdem aber erhält W.'s Darstellung ein vorzügliches Interesse dadurch, daß sie fast durchaus eine Ergänzung und theilweises Correctiv zu der Hegel'schen Auffassung bietet. Obwohl jedoch W. dieser Darstellung und Beurtheilung nicht mit Unrecht den Vorwurf macht, sie sehe in den andern Systemen zu sehr ihre eigenen Grundgedanken, jene nach diesen modificirend,

so scheint uns ungeachtet der klaren Einsicht in diesen Fehler W. selbst denselben nicht in der gehörigen Weise vermieden zu haben. Dieß geht fast durch alle Systeme, besonders der alten Philosophie hindurch und ist schon mit dem von W. zu sehr gerühmten Realismus dieser gegeben. Man könnte das Wirth'sche System eine auf moderne Grundlage erbaute Gesammtconstruction der alten Philosophie nennen. Denn seine Lehre von der reinen Einheit, dem Seienden, findet W. bei den Eleaten, die, wie Heraklit, die Atomisten und Anaxagoras aus der Erkenntnißquelle der absoluten Vernunft geschöpft haben sollen. Von der pythagoräischen Philosophie sagt W., sie bewege sich naiv in der vollen Wahrheit. spreche die volle Uridee, wie sie den griechischen Geist beseelt, in der Weise des einfachen Denkens aus. Es findet auch W. in dem pythagoräischen Systeme so sehr hauptsächlich seine Lehre von der Centralseele und der dreifachen Welt, in der sich das Absolute entfaltet, daß er es für nöthig erachtet, sich in einer Anmerkung S. 148. vor der Ansicht zu schützen, als habe er die Grundlage seiner Theorie von den Pythagoräern entlehnt. Bei Plato geht nach unserer Ansicht W. vornehmlich darin zu weit (S. 200), daß Plato ein von dem Idealen unabhängiges, darum mit ihm gleich ewiges Sein der Materie völlig aufgehoben, diese als etwas aus den Ideen selbst Werdendes, als ihre bloße Erscheinungsform begriffen haben soll. W. läßt hier das dualistische Element, das nach ihm selbst (S. 189.) Plato enthält, zu sehr verschwinden. Und hebt nun W. den Dualismus dieses Systems S. 208 wieder mehr hervor, so beweist er selbst so viel, daß nur, indem man Beides, diesen Dualismus und das Streben nach Einheit, zusammennimmt, die volle Ansicht Plato's gewonnen ist, in keinem Falle also so bestimmte Erklärungen, wie die oben angeführte (S. 200) aufgestellt und von völliger Aufhebung der Unabhängigkeit der Materie, von ihr als bloßer Erscheinungsform der Ideen geredet werden kann. Wie sehr aber die einseitige Hervorhebung dieser Betrachtungsweise bei W. dominirt, zeigt sich noch S. 226, wo W. von Plato, dem Aristoteles gegenüber, rühmt, daß jener „die Materie aus den Ideen ab-

leitete." Da den Stoikern Gott der Weltgeist ist und die Welt der Leib Gottes, so hat Zeno nach W. S. 230 die Philosophie auf ihr Urbewußtsein zurückgeführt, aber das weitere Verdienst der bestimmten, begrifflichen Erfassung desselben hinzugefügt. Die Stoiker bilden nach W. die eigentliche Vollendung der zweiten, mit Sokrates beginnenden Periode, die ihr negatives, vorherrschend reactionäres Resultat im Epikuräismus und Skepticismus hat. Fast alle Hauptmomente seines Systems findet Wirth im Neuplatonismus, so daß wir das Wirth'sche System als wiederaufgelebten, modernen Neuplatonismus bezeichnen können. W. selst sagt S. 240, die Neuplatoniker haben das Grundprincip der wahren, über den Gegensatz des Objectiven und Subjectiven erhabenen Philosophie nicht consequent durchgeführt, nichts destoweniger aber dasselbe seinen wesentlichen Elementen nach aufgestellt. Zurückschauend aber auf W.'s eigenes System müssen wir folgende Stelle über die Neuplatoniker ausheben. S. 253 stellt W. als den Grundfehler dieser dar, daß das Eins reflexionslos sei; ausdrücklich lehren Plotin und Proklus, daß das Eins nicht denke und daß ihm kein Wollen zukomme; Beiden sei der Geist ein anderer Gott als das Eins, und es sei dem Proklus sehr ernstlich um den Beweis zu thun, daß der Geist nicht die erste Substanz sei. Wenn nun hierin W. einen der ersten Keime des weiterhin immer mehr den ganzen Neuplatonismus zersetzenden Dualismus sieht: so richtet er damit sein eigenes System. Denn obwohl W. nicht ausdrücklich lehrt, daß das Eins nicht denke, nicht wolle, so lehrt er doch auch mit keinem Ausdrucke das Gegentheil. Ebenso lehrt Hr. Wirth zwar nicht, daß „der Geist ein anderer Gott als das Eins sei," aber ebensowenig auch das, daß der Geist wirklich und vollkommen die erste Substanz ist.

Nachdem in dem Neuplatonismus die griechische Philosophie ihre Aufgabe erfüllt hat, so ist es nun nach Wirth Aufgabe der germanischen Philosophie, den Dualismus, in welchem die griechische Philosophie geendet, zum Monismus zurückzuführen, aber dieß so, daß in der höchsten absoluten Idee, in der Gottes als an und für sich seienden Geistes die Nothwendigkeit des Nega-

tiven, seiner Hervorbringung einer endlichen, gegensätzlichen Welt, welche keines der griechischen Systeme begriffen habe, erkannt werde (S. 270). „Hier entspringt," fährt Wirth fort, „der absolute Idealismus, dessen Princip die Idee des unendlichen, den Gegensatz constituirenden und ihn als sein eigenes Lebens-Moment umschließenden Geistes ist." Wir können uns mit diesen Sätzen im Allgemeinen einverstanden erklären, müssen uns jedoch gegen die Punkte verwahren, wele den noch nicht überwundenen Gegensatz des Realismus zum Idealismus enthalten. Denn wie es W. ergeht, wenn er den Real-Idealismus in dem schon oft angegebenen Sinne für den durch die ganze Geschichte der germanischen Philosophie hindurchgehenden Grundgedanken und damit auch für das Endziel derselben hält, ersehen wir daraus, daß er jenen Grundgedanken nur bei Böhme und in den spätern Phasen Schellings zu finden vermag, bei allen andern, dazwischenliegenden Philosophen aber nur antithetische Systeme sieht. Schon hieraus läßt sich vermuthen, daß W. den Grundgedanken der deutschen Philosophie nicht voll und ungetrübt erfaßt hat, eine Vermuthung, die auch durch die Kritik der Wirth'schen Ideen selbst zur vollen Gewißheit wird. Die antithetischen Systeme selbst sind nach W. folgende: 1) Systeme des Realismus: Spinoza, Leibnitz. Der französische Materialismus bildet den negativen Uebergang zu 2) den Systemen des Idealismus: Kant, Fichte und Reiff (formaler Idealismus), Schelling in seiner zweiten Periode (substanzieller Idealismus), Hegel (logischer Idealismus), Jakobi (das unmittelbare Wissen). Auf die antithetischen Systeme folgt die absolute Philosophie. Dieser gehört zuerst der Neuschellingianismus an, „der Neuplatonismus unserer Zeit" nach W., in drei Perioden sich verlaufend. Von der letzten dieser Perioden sagt W. S. 449: „Es ist nicht schwer zu beweisen, daß die Realisirung des höchsten Problems der neueren Philosophie ein ganz anderes System zur Folge haben müßte, als die Philosophie der Offenbarung ist." Hr. Dr. Wirth fährt deßhalb weiter so fort: „Hat sich, wie wir gesehen haben, die Vernunft des Occidents angestrengt, Gott bei aller Beziehung auf die Welt doch als Anund-

fürsichsein zu erkennen; so kann er in seinem reinen Wesen nichts anderes sein, als die Einheit der ewigen kosmischen Substanzen des Weltwesens, des Weltlebens, der Weltseele, des Weltgeistes, welche zusammen in ihrem Anundfürsichsein das ewige Universum constituiren." Ist dieß nach Wirth die Lösung des Problem wie der germanischen, so der Philosophie überhaupt, so glauben wir unsere von dieser abweichende Ansicht in der Kritik des Wirth'schen Systems hinlänglich begründet zu haben, müssen aber auch hier wieder die Fülle und Tiefe der Anschauung Wirths rühmend anerkennen. Eben diese äußert sich auch in der Sprache W.'s, sie ist lebendig und frei von dem in der philosophischen Darstellung immer noch häufigen Schwulste, obwohl W. nicht selten mystische Redeweisen gebraucht.

Erklärung der Redaction.

Die Abhandlung über „Glauben und Wissen" wurde von Herrn C. Franz am Anfange des vorigen Jahres der Redaction unaufgefordert eingesendet. Diese meldete ihm sogleich, daß sein Aufsatz nur bedingter Weise, nach gewissen ausdrücklich vorgeschlagenen Aenderungen, Aufnahme in der Zeitschrift finden könne. Da dieser Brief unbeantwortet blieb, so mußte die Red. an die stillschweigende Einwilligung des Verfassers in ihren Vorschlag glauben, um so mehr da das Manuscript nicht von ihm zurückgefordert wurde; und so erfolgte denn seine Aufnahme in's vorliegende Heft, wobei sich freilich ergab, daß nicht einzelne Aenderungen und Abkürzungen genügten, um den Aufsatz mit dem allgemeinen Geiste der Zeitschrift in Einklang zu bringen, daß eine berichtigende Nachschrift nicht zu umgehen sei. Nachdem der Abdruck geschehen und die Vollendung des Heftes nahe war, gab der Herr Verf. die unerwartete Nachricht, daß er über seine

Abhandlung anderweitig verfügt habe und sie im Janus von Huber (38tes u. 39tes Heft) erschienen sei. Die Redaction glaubt diesen Vorfall zu ihrer Rechtfertigung selbst zur Kenntniß des Publicums bringen zu müssen, indem ihr nicht füglich anzumuthen ist, nachzuspüren, ob die ihr zum Abdrucke anvertrauten Manuscripte von ihren Verfassern unterdeß nicht anderweitig veröffentlicht worden seien!

Im Januar 1847.

Druckfehler:

Seite 146 Z. 4 v. O. statt: zu dem großen Systeme lies: zu den großen Systemen.

Tübingen, gedruckt bei L. Fr. Fues.

Intelligenz-Blatt.

Sämmtliche, in diesem Blatte angezeigten oder in der „Zeitschrift für Philosophie und spec. Theologie" recensirten Werke können durch die L. Fr. Fues'sche Sortiments-Buchhandl. in Tübingen bezogen werden.

Bei F. A. Brockhaus in Leipzig erschien und ist in allen Buchhandlungen zu erhalten:

Fülleborn (F. L.),

Zwei Abhandlungen:

1) Der Einheitstrieb als die organische Quelle der Kräfte der Natur.
2) Das Positive der von dem Kirchenglauben gesonderten christlichen Religion, durch die Einheitslehre anschaulicher gemacht.

Nebst einer die Einheitslehre als Wissenschaft begründenden Einleitung.

Gr. 8. Geh. 1 Thlr.

Das System des Verfassers, das auf keins der bisherigen philosophischen Systeme sich gründet, ist aus dieser Schrift, die in einer jedem Gebildeten verständlichen Sprache geschrieben, vollständig zu entnehmen. Christliche Religionsphilosophie und die Regeln der Natur stehen nach diesem Systeme in vollkommenem Einklang.

Soeben erschien:

Waitz, Dr. **Th.**, Grundlegung der Psychologie. Nebst einer Anwendung auf das Seelenleben der Thiere besonders die Instincterscheinungen. Gr. 8. geh. Hamb. u. Gotha Fr. & Andr. Perthes 1 Thlr.

Die Absicht des Verf. geht in dem vorstehenden Buche hauptsächlich dahin, die philosophische Speculation der exacten Naturforschung so sehr als möglich anzunähern, durch den Versuch die Psychologie, welche er als Grundlage aller anderen philosophischen Disciplinen betrachtet, auf die Resultate der neuern Physiologen zu gründen. Die beigefügte Abhandlung über das Seelenleben der Thiere soll an einem Beispiele die Anwendung der in ersten Theile entwickelten Sätze zeigen.

Im Verlage von G. A. Reyher in Mitau ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Entwurf der Logik.

Ein Leitfaden für Vorlesungen

von

Dr. **Strümpell,**

außerordentl. Professor der Philosophie an der Universität Dorpat.

8. geh. Preis 22½ Ngr.

Von demselben Verfasser erschien 1844 bei mir:

Die

Vorschule der Ethik.

Ein Lehrbuch.

gr. 8. Preis 1 Th. 20 Ngr.
